خدا و انسان در قرآن

دکتر توشیهیکو ایزوتسو

ترجمهٔ احمد آرام



خدا و انسان در قرآن

معنیشناسی جهانبینی قرآنی

نوشتهٔ

دکتر توشیهیکو ایزوتسو

استاد دانشگاه کیُو

(مؤسسهٔ تحقیقات فرهنگی و زبانشناختی)

ترجمهٔ

احمد آرام



۱

چاپ اول

۲۰۶

۹۲۴

شرکت سهامی انتشار
این کتاب بسرمایه شرکت سهامی انتشار
چاپ شد

تهران ۱۳۶۱ هجری شمسی

تعداد چاپ ۱۰۰۰۰ جلد
چاپ : چاپخانه بهمن

تقدیم به آن دسته از بندگان خدا که سخن را می نیوشند و از نیکوترآن پیروی
می کنند، که آنان در راه خدا می روند و، بگفتهٔ او، خردمند و فرزانه اند، که
خود در قرآن کریمش چنین فرموده است:

فَبَشِّرْ عِبادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولٰئِكَ الَّذِينَ هَدٰيهُمُ اللّٰهُ وَ
أُولٰئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبابِ
سورهٔ زمر آیهٔ ۲۰

مقدمهٔ مؤلّف

کتاب حاضر مبتنی بر دوره‌ای از سخنرانیها است که نویسنده، در بهار سال ۱۹۶۲، به درخواست دکتر ویلفرِد کَنتولِ اِسمیث، که در آن هنگام ریاست دانشگاه مَکگیل را در شهر مُونتریال کانادا بر عهده داشت، در این دانشگاه ایراد کرده بود. در آغاز این کتاب بسیار مایلم که سپاسگزاری صمیمانهٔ خویش را نسبت به شخص ایشان ابراز دارم، چه برای من فرصت و مایهٔ تشویقی نیکو فراهم آورد تا بتوانم نتایج سالها کار خود را دربارهٔ مسائل مربوط به روششناسی معنیشناختی و نیز جهانبینی قرآنی از دیدگاه معنیشناسی به صورتی منسجم درآورم و به خوانندگان تقدیم کنم.

سخنرانیها بدان صورت که ایراد شده بود در اینجا در کنار یکدیگر نیامده است. آنها را بسیار گسترده‌تر کردم و به صورتی متفاوت با اصل مرتّب ساختم. در این کار امید به آن داشتم که، هر چند دانشمندان صاحب صلاحیّت فراوانی پیش از من قرآن را از زاویه‌های گوناگون در معرض بحث و پژوهش قرار داده‌اند، من نیز به نوبهٔ خود بتوانم سهمی تازه در بهتر فهمیدن پیام قرآنی برای دورهٔ خود و برای خود ما داشته باشم.

باقی می‌ماند بیان حقشناسی نسبت به همهٔ کسانی که از راههای گوناگون به امکان فراهم آمدن این کتاب مرا یاری کرده‌اند: نخست شعبهٔ علوم انسانی مؤسسّهٔ راکِفِلِر است که به لطف آن مؤسسّه هزینهٔ سفر گستردهٔ من در ظرف مدّت دو سال به همهٔ کشورهای اسلامی فراهم آمد (۱۹۶۱ ـــ ۱۹۵۹)؛ و سپس همهٔ کسانی که در مجالس بحث من در انستیتوی کاناد اشترکت جستند و با طرح پرسشهای عالی و ملاحظات ارزشمند سبب آن شدند که اندیشهٔ من دربارهٔ موضوع هر چه صافیتر و روشنتر شود؛ و نیز استاد نُوبوهیرُوماتسومُوتُو، که کتاب حاضر به راهنمایی و محبّت بی شایبهٔ ایشان بیش از آن وامدار است که من از عهدهٔ بیان آن برآیم.

همکارم، آقای تاکائُو سوزوکی، نسخهٔ خطّی کتاب را از سر تا بن خواند و پیشنهادهای ارزنده‌ای دربارهٔ آن عرضه کرد. همچنین در خواندن نمونه‌های چاپی به یاری من برخاست.

نیز وظیفهٔ لذّتبخشی برای من اعتراف به امتنان از دکتر شُوهِی تاکامورا، رئیس دانشگاه کِیُو است که از صنـــدوق دانشگاه (موقوفات فوکازاوا برای پیشرفت علم و تحقیق) سخاوتمندانه به انتشار این کتاب کومک کرده است.

توکیو، سپتامبر ۱۹۶۳

ت. ایزوتسو

فهرست مطالب

بسم الله الرّحمن الرّحیم

آنچه در زبانهای غربی به نام سِمانتیک خوانده می شود، و در زبان فارسی کلمهٔ «معنیشناسی» (و منسوب به آن «معنیشناختی») تقریباً به جای آن رایج شده، از لحاظ تدوین علمی و به صورت شاخهٔ خاصّی از علوم درآمدن، نسبتاً تازه است، هر چند در منطق شرقی و غربی و نیز در اصول فقه مبحث «دلالت الفاظ» پیش ازاین به بیان قسمتی از مطالبی اختصاص داشته است که در این علم تازه تدوین شده مورد بحث قرار می گیرد. نویسندهٔ دانشمند این کتاب، معنیشناسیِ الفاظِ مهمّ قرآنی و تحوّل گروهی از این الفاظ را در انتقال از دورهٔ جاهلیّت به اسلام مورد بحث قرار داده و الحق بیطرفانه و ــ بر خلاف بعضی از خاورشناسان ــ درست به همان گونه که از فرد مسلمانی انتظار می رود، جهانبینی قرآنی را از همین راه عرضه داشته است.

چند سال قبل دوست عزیزم آقای دکتر مهدی محقّق استاد دانشگاه تهران وسیلهٔ آشنایی بنده را با این نویسندهٔ بزرگوار فراهم آوردند و اصل کتاب حاضر را برای مطالعه به امانت به بنده دادند که فصلی از آن را ترجمه کردم و در مجلّه ای به چاپ رسید و مورد پسند دانشمندان قرار گرفت و بار دیگر هم همان چند صفحه تجدید چاپ شد. پس از آن نوبتی دیگر در مجلس سخنرانی آقای مُونتگُومِری وات که در شعبهٔ تهرانِ مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مَک گیل تشکیل شده بود، با دکتر ایزوتسو ملاقات کردم و بیش از پیش مجذوب قیافه و سلوک و ادب دانشمندانهٔ ایشان شدم و عزم بر ترجمهٔ کتاب حاضر جزم کردم؛ باید بگویم که در آن مجلس سخنرانی بودن این دو دانشمند اسلامشناس که هر دو به بیطرفی و رعایت حق شهره اند تأثیر عجیبی در من داشت، و از حسن اتّفاق مقالهٔ مفصّلی از آقای مونتگومری وات در «کتاب تاریخ اسلام کیمبریج» ترجمه کرده‌ام ــ و ان شاءالله به زودی منتشر خواهد شد ــ که آن نیز نمایندهٔ کمال انصاف در داوری این محقّق عالی مقام است.

دربارهٔ کتاب هر چه بگویم زاید است و خواننده بهتر از آن را از مطالعهٔ خود کتاب به دست خواهد آورد. بهتر است سخن دربارهٔ نویسندهٔ کتاب را عیناً از نوشتهٔ

آقای دکتر مهدی محقق نقل کنم که در مقدمهٔ «بنیاد حکمت سبزواری» ترجمهٔ یکی از آثار ایشان چنین آورده‌اند:

شرح حال نویسندهٔ کتاب

پروفسور توشی هیکو ایزوتسو استاد فلسفه دانشگاه مک‌گیل کانادا و استاد ممتاز دانشگاه کیو (Keio) ژاپن درسال ۱۹۱۴ در توکیو بدنیا آمد وتحصیلات خود را در ژاپن به‌پایان رسانید.

او نخست به‌تدریس متون فلسفی یونانی و لاتین پرداخت و مدتی نیز به‌تدریس مباحث علم زبان‌شناسی و معنی‌شناسی مشغول شد و از این راه به‌زبان عربی کشیده شد و برای نخستین بار قرآن کریم را از عربی به‌ژاپنی ترجمه کرد. ممارست درفلسفه وتسلّط به‌عربی اورا باآثارغزالی وکلام‌اشعری وهمچنین آثار ابن‌سینا آشناساخت ودرمؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل «نجات» ابن‌سینا و «الاقتصاد فی‌الاعتقاد» غزّالی را تدریس می‌کرد.

در سال ۱۳۴٤ که دکتر مهدی محقق به‌تدریس کلام شیعه و فلسفه اسلامی ایرانی در آن مؤسسه پرداخت ایزوتسو با تفکّر فلسفی شیعی و حکمای ایرانی آشنا و علاقه‌مند گشت و با همکاری دکتر محقق «سلسلهٔ دانش ایرانی» را بنیاد نهاد.

هدف از این سلسله نشر و معرفی آثاردانشمندان شیعی و متفکّران ایرانی‌است خاصه آنان که تاکنون ناشناخته مانده‌اند و نخستین مجلّد این سلسله متن عربی شرح شرح منظومهٔ حاج‌ملاهادی سبزواری بوده‌است که کتاب حاضر ترجمهٔ مقدمه‌انگلیسی آنست. پس از مراجعت دکتر محقق به‌تهران پروفسور ایزوتسو برای مدت دو سال در ایران اقامت‌گزید و همکاری خود را ادامه داد و سپس هرسال برای مدت سه ماه به‌ایران می‌آمد وبه‌تحقیق و تدریس درموسسه مطالعات اسلامی و انجمن حکمت وفلسفه ایران اشتغال می‌ورزید.

ایزوتسو در قالب همکاری دانشگاه تهران با مؤسّسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران فصوص‌الحکم محیی‌الدین‌را برای دانشجویان تدریس وسخنرانی‌هائی در دانشگاه تهران و مؤسّسه مطالعات اسلامی ایرادکرد و در مجلس علمی (= سمینار) اصول‌فقه که‌به‌وسیله دکترابوالقاسم گرجی درموسّسه‌اداره می‌شد فعالانه شرکت جُست واز طرف دانشگاه تهران دکترای افتخاری نیزبه‌او اعطاگردید.

ایزوتسو عضو مجامع علمی بین‌المللی زیر می‌باشد :

۱ـ موسسهٔ بین‌المللی فلسفه ، پاریس (فرانسه)

۲ـ انجمن بین‌المللی فلسفه در قرون وسطی ، لون (بلژیک)

۳ـ انجمن کاناداٰئی مطالعات تاریخ و فلسفهٔ علوم ، مونترال (کانادا)

٤ـ فرهنگستان زبان و ادب عرب ، قاهره (مصر)

مهمترین آثار ایزوتسو : (غیر از آنچه که به‌زبان ژاپنی نوشته شده است) عبارتست از :

الف ـ در اسلام‌شناسی و عرفان:

۱ـ خدا و انسان در قرآن ، توکیو ۱۹٦٤ (قسمتی ازاین‌کتاب به‌وسیلهٔ آقای احمد آرام تحت عنوان ارتباط غیر زبانی میان خدا و انسان ترجمه و همراه با جمله‌شناسی قرآن ازمهندس‌مهدی‌بازرگان به‌وسیلهٔ انتشارات‌بعثت درسال۱۳٥٦چاپ شده‌است)

۲ـ مفهوم ایمان درکلام اسلامی ، توکیو ۱۹٦٥

۳ـ مفاهیم اخلاقی در قرآن ، مونترال ۱۹٦٦

این‌کتاب به‌وسیلهٔ آقای دکترفریدون‌بدره‌ای ترجمه شده وگویا به‌زودی منتشر می‌شود

٤ـ مقایسه مفاهیم فلسفی تصوّف و تاویسم ، دو جلد توکیو ٦۷ ـ ۱۹٦٦

٥ـ مفهوم و حقیقت وجود ، توکیو ۱۹۷۱

ب ـ در فلسفه اسلامی ایرانی :

۶ـ اساس فلسفهٔ حاجی ملا هادی سبزواری ، مقدمهٔ تحقیق و تحلیلی ضمیمهٔ شرح منظومهٔ حکمت با همکاری دکتر مهدی محقق ، تهران ۱۳۴۸

۷ـ ترجمهٔ کامل امور عامه و جوهر و عرض شرح منظومهٔ حکمت سبزواری به‌انگلیسی باهمکاری دکتر مهدی محقق ، نیویورک ۱۹۷۶

۸ـ تصحیح قبسات میرداماد باهمکاری دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی

۹ـ تصحیح شرح‌منظومهٔ حکمت به‌انضمام فرهنگ‌تفصیلی اصطلاحات‌فلسفی با همکاری دکتر مهدی محقق ، تهران ۱۳۴۸

۱۰ـ منطق و مباحث الفاظ ، مجموعهٔ متون و مقالات ، باهمکاری دکتر مهدی محقق ، تهران ۱۳۵۳

۱۱ـ نور و ظلمت درگلشن راز شبستری ، پنسیلوانیا ۱۹۷۱

۱۲ـ تصوّف و مسألهٔ تشکیک در زبان در اندیشه‌های عین‌القضاة همدانی ، پاریس ۱۹۷۰

۱۳ـ مسألهٔ خلق جدید در عین‌القضاة ، بوستون ۱۹۷۳

خلاصه‌ای از این مقاله به‌وسیلهٔ دکتر بهرام جمال‌پور ترجمه و در « همائی‌نامه » مجموعهٔ مقالات تقدیم شده به‌استاد جلال‌الدین همائی ، زیرنظر دکتر مهدی محقق درسال ۱۳۵۶ چاپ شده است.

۱۴ـ ماهیّت وکلّی طبیعی در فلسفهٔ اسلامی ایرانی ، قاهره ۱۹۷۳

۱۵ـ ماهیّت لابشرط در فلسفهٔ اسلامی ایرانی ، تهران ۱۹۷۳

این مقاله در مجموعهٔ «منطق و مباحث الفاظ» باهتمام مهدی محقق وتوشی هیکو ایزوتسو (سلسلهٔ دانش ایرانی شمارهٔ ۸) چاپ شده‌است.

۱۶ـ اساس اندیشه‌های متافیزیکی در فلسفهٔ اسلامی ایرانی ، تهران ۱۹۷۱

این مقاله درمجموعهٔ «سخنرانی‌ها ومقاله‌ها دربارهٔ فلسفه وعرفان اسلامی» به‌اهتمام مهدی محقق و هرمان لندلت (سلسلهٔ دانش ایرانی شمارهٔ ۴) چاپ شده است.

* * *

حروفچینی کتاب با سبکی بسیار عالی در مؤسّسهٔ کامپیوست صورت گرفت که از لحاظ گذاشتن اعراب بر روی حروف و خصوصیّات دیگر چاپ بسیار عالی است، ولی ظاهراً هنوز راز و رمز چیدن آن و این که چه کنند تا در پاره‌ای از موارد اعرابهای حروف متوالی با یکدیگر مخلوط نشود، چنانکه باید به دست نیامده است؛ امیدوارم که هر چه زودتر این نقیصهٔ کوچک مرتفع شود. به همین جهت، با آنکه دوست عزیزم آقای عبدالله نورانی در خواندن آخرین غلط گیری به یاری من شتافتند و به عنایت ایشان غلطهای از قلم افتاده‌ای اصلاح شد، امکان آن هست که خدای ناخواسته هنوز هم غلطهایی مشاهده شود که اگر در غلط گیری دیگر پس از صفحه‌بندی هم از نظر محو شود مایهٔ شرمساری من است و از خوانندگان عزیز پوزش می طلبم.

احمد آرام

تهران. سوم دیماه ۱۳۶۰

خدا و انسان در قرآن

فصل اوّل

معنیشناسی و قرآن

۱ ـ معنیشناسی قرآن

این کتاب که فعلاً عنوان «خدا وانسان درقرآن» دارد، نیز ممکن بود از طریقی کلّیتر به نام «معنیشناسی قرآن» خوانده شده باشد. اگر چنان نمی بود که قسمت عمدهٔ بحث دراین کتاب تقریباً به صورتی انحصاری به مسئلهٔ رابطهٔ شخصی میان خدا و انسان در جهانبینی قرآنی اختصاص داشته و در اطراف این موضوع خاص متمرکز باشد، حتماً آن را به نام «معنیشناسی قرآن» می نامیدم. این عنوانِ دیگر دارای این مزیّت است که از همان آغاز بحث دونکتهٔ اصلی را که از خصوصیّات این بحث به صورت کلّی آن است، مورد تأکید قرار می دهد: یکی از آن دو معنیشناسی است و دیگری قرآن.

در واقع، هر دو از لحاظ هدف خاصّ تحقیق حاضر اهمّیّت یکسان دارد؛ اگر هر یک از آن دو را مورد غفلت قرار دهیم، تمام این اثر بلافاصله اعتبار و اهمیّت خود را از دست می دهد. زیرا آنچه در اینجا حایز اهمیّت حیاتی است نه این یک است که به صورت جداگانه مورد ملاحظه واقع شود و نه آن یک، بلکه خودترکیب آن دو حایز اهمیّت است. این ترکیب القاکنندهٔ این نظر است که مادرصدد نزدیک شدن به سیمای خاصّی از قرآن از دیدگاهی هستیم که آن نیز همین اندازه واجد خصوصیّت است. و باید به خاطر داشته باشیم که به قرآن می توان از دیدگاههای گوناگون کلامی و فلسفی و جامعه شناختی و صرف و نحوی و تفسیری و جز آن نزدیک شد، و نیز قرآن عدّه‌ای از سیماهای متباعد

نسبت به یکدیگر را عرضه می‌دارد که همهٔ آنها اهمیّت برابر دارند. بنابراین آنچه کاملاً جنبهٔ اساسی دارد این که، از همین آغاز باید درآن بکوشیم که اندیشه‌ای تا حدّ ممکن واضح و آشکار دربارهٔ ارتباط رَوششناسی معنیشناختی به مطالعات قرآنی به‌دست آوریم، و بدانیم که آیا نزدیک شدن به کتاب آسمانی اسلام از این زاویه متضمّن مزیّتی واقعی هست یا نه.

عنوان «معنیشناسی قرآن» این اندیشه را به ذهن می‌آورد که کتاب حاضر در درجهٔ اوّل عبارت از تطبیق روش معنیشناختی یا تحلیل تصوّری در مورد موادّی است که از واژگان قرآنی فراهم می‌آید. و نیز این فکر را القا می‌کند که از دو نقطهٔ تأکیدی که به آنها اشاره شد، معنیشناسی نمایندهٔ جنبهٔ روانشناختی این کتاب است و قرآن جنبهٔ مادّی آن را تشکیل می‌دهد. هردو، چنانکه اشاره کردم، اهمّیت برابر دارند. ولی عملاً، یعنی از لحاظ تحقیق و مطالعهٔ حاضر، نخستین جنبه مهمتر از دومی است، از آن جهت که این کتاب در درجهٔ اوّل و پیش از هرچیز خطاب به خوانندگانی است که معرفت کلّی شایسته‌ای دربارهٔ اسلام دارند و بنابراین از آغاز به صورتی حیاتی علاقه‌مند به مسائل تصوّری برخاستهٔ از این گونه توجّه داشتن به خود قرآن هستند، در صورتی که هیچ چیز دربارهٔ ایشان از لحاظ شناخت تخصّصی معنیشناسی و روششناسی آن از پیش مسلّم فرض نمی‌شود. بنابراین من دراین بخش مقدّماتی کتاب جنبهٔ مادّی مسئله را کمتر از جنبهٔ روششناختی آن مورد تأکید قرار می‌دهم، تا چنان باشد که علاقه‌مندی وارجگذاری اسلامشناسان رابه نگرشی تازه نسبت به مسئله‌ای کهن برانگیزم.

متأسفانه آنچه اکنون معنیشناسی خوانده می‌شود، به صورتی گیج کننده پیچیده است. برای کسی که نسبت به آن بیگانه باشد، اگر مطلقاً غیرممکن نباشد، لااقل بسیار دشوار است که بتواند اندیشه‌ای کلّی‌دربارهٔ اینکه به چه چیز شباهت دارد پیدا کند.[1] و این بیشتر نتیجهٔ آن است که «معنیشناسی»، همان گونه

---

۱ ـــ برای اطلاّع گستردهٔ متوازنی دربارهٔ تمام میدانی که معنیشناسی آن را فرا می‌گیرد، همراه با بحثی تاریخی دربارهٔ آن، خواننده را به کتاب **«معنیشناسی ـــ مدخلی برعلم معنی»** تألیف

←

که از نام آن برمی‌آید، علمی است که با نمود معنی در وسیعترین معنای این کلمه سروکار دارد، معنایی چندان وسیع که تقریباً هرچیزی که ممکن است همچون دارندهٔ معنایی تصوّر شود، کاملاً می‌تواند عنوان موضوعی از معنیشناسی پیدا کند. و در واقع، امروز «معنی» از این لحاظ مسائل مهمّی را شامل می‌شود که متفکّران و دانشمندان در میدانهای گوناگون تخصّصی همچون زبانشناسی محض و جامعه‌شناسی و مردمشناسی و روانشناسی و عصبشناسی و طبعشناسی (فیزیولوژی) و زیستشناسی و فلسفهٔ تحلیلی و منطق نمادی و ریاضیّات و به تازگی الکترونشناسی و چیزهای دیگر با آنها سروکار دارند. تا آن حد که «معنیشناسی»، به عنوان بحث و تحقیق در معنی، جز آن نمی‌تواند که گونهٔ کاملاً تازه‌ای از فلسفه باشد که بر پایهٔ تصوّری جدید از وجود و هستی بنا شده و برشاخه‌های متنوّع و به صورت وسیع دور از یکدیگرِ علم سنّتی گسترده است که هنوز چندان از یکدیگر دورند که نمی‌توانند از ترکیب با یکدیگر واحد منسجمی بسازند.

در چنین اوضاع واحوالی طبیعی است که در آنچه به نام معنیشناسی خوانده می‌شود، آشکارا فقدان هماهنگی و یکنواختی مشهود باشد. به عبارت دیگر، ماهنوز یک علم یکنواخت سازمان یافتهٔ معنیشناسی دراختیار نداریم؛ همهٔ آنچه در تصرّف ما است عدّه‌ای از نظریّه‌های مختلف دربارهٔ معنی است. با اندازه‌ای مبالغه لازم است وضع را با گفتن این سخن توصیف کنیم که: هرکس که از معنیشناسی سخن می‌گوید، به آن تمایل دارد که خود را موظّف به تعریف کردن و فهمیدن این کلمه بدان صورت که دوست دارد بداند. و چون چنین است، نخستین منظور من در نوشتن این کتاب کوششی برای نشان دادن تصوّر خودم از معنیشناسی، و تاحدّ امکان بیان اندیشه‌ام در خصوص موضوع کلّی معنیشناسی و هدف نهایی و بالخاصّه ایستار اساسی آن همراه با توضیح اصول روششناختی که از همهٔ اینها حاصل می‌شود، بوده است. در آنچه پس از این

استادسْتِفِن اولمان، آکسفرد، ۱۹۶۲، راهنمایی می‌کنیم.

Stephen Ullmann Semantics an introduction to the science of Meaning.

خواهد آمد، نه به **صورت مجرّد**، بلکه در ارتباط با بعضی از عینیترین و ملموسترین وژرفترین مسائلی که با زبان قرآن طرح می شود، به این کار خواهم پرداخت.

همان‌گونه که هرچه درکتاب حاضر پیشتر برویم بهتر آشکار خواهد شد، معنیشناسی بدان صورت که من آن را می فهمم، تحقیق و مطالعه ای تحلیلی دربارهٔ کلمات کلیدیِ زبان است به منظور آنکه سرانجام جهانبینی قومی شناخته شود که آن زبان را نه تنها همچون وسیلهٔ سخن گفتن و اندیشیدن، بلکه مهمتر از آن همچون وسیله‌ای برای تصوّر کردن و تفسیر کردن جهانی که آن قوم را احاطه کرده است به کار می برد. معنیشناسی که بدین‌گونه فهمیده شود، گونه‌ای از Weltanschungslehre یعنی علم تحقیق درماهیّت و ساخت جهانبینی یک ملّت در فلان دورهٔ خاصّ از تاریخ آن خواهد بود، که به وسیلهٔ تحلیل روششناختیِ مفاهیم و تصوّرات فرهنگی عمده‌ای که آن ملّت برای خود فراهم آورده و در کلمات کلیدی زبان آن ملّت حالت تبلور پیدا کرده بوده است صورت می گیرد.

اکنون به آسانی می‌توان دریافت که کلمهٔ «قرآن» در عبارت «معنیشناسی قرآن» باید به معنی جهانبینی قرآنی یعنی طرز نگرش قرآن نسبت به جهان درنظر گرفته شود. معنیشناسی قرآن به صورت عمده با این مسئله سروکار دارد که چگونه، از دیدگاه این کتاب آسمانی، جهان هستی ساخته شده،و اجزاء سازندهٔ عمدهٔ جهان چه چیزها است، وارتباط آنها با یکدیگر از چه قرار است. بدین معنی، گونه ای از وجود شناسی می شود— یک وجود شناسی عینی وملموس و بالنده، و نه گونه‌ای از وجودشناسی منظّم ایستان که به توسّط فیلسوفی در تراز مجرّد تفکّری ما بعد طبیعی ساخته شده باشد. یک وجود شناسی در سطح ملموس هستی و وجود، بدان‌گونه که درآیات قرآن انعکاس پیدا کرده است، بنا می کند. هدف ما عبارت از آن است که با تحقیق تحلیلی و روششناختی در مفاهیم عمده، یعنی آن مفاهیم و تصوّرات که نقشی قطعی در تشکیل نگرش قرآنی نسبت به جهان دارند، این شکل از وجودشناسی زندهٔ بالنده

را استخراج کنیم.[۲]

۲ ــ به هم پیوستن و کلّی شدن مفاهیم و تصوّرات فردی

در نخستین نظر این عمل کاری بسیار سهل می‌نماید. ممکن است کسی چنان بیندیشد که همهٔ کاری که باید صورت بگیرد عبارت از آن است که از کلّ واژگان و کلمات قرآن همهٔ کلمات مهم را که به تصوّرات و مفاهیم مهم همچون **الله** و **اسلام** و **نبی** و **امام** و **کافر** و نظایر اینها ارتباط دارد جدا کنند و معنایی را که هر یک از این کلمات در متن قرآن دارد مورد تحقیق و ملاحظه قرار دهند. ولی این کار در واقع چندان ساده نیست، چه این کلمات یا تصوّرات در قرآن هر یک تنها و منعزل از کلمات دیگر به کار نرفته، بلکه با ارتباط نزدیک به یکدیگر مورد استعمال قرار گرفته‌اند و معنی محسوس و ملموس خود را دقیقاً از مجموع دستگاه ارتباطاتی که باهم دارند به‌دست می‌آورند. به عبارت دیگر، این کلمات میان خود گروههای گوناگون بزرگ و کوچک می‌سازند،

---

۲ ــ در پروردن اندیشهٔ معنیشناسی به عنوان گونه‌ای Weltanschauungslehre بیشتر مدیون لِئووایزگِربِر استاد دانشگاه بُون هستم که از سالها پیش پیوسته به تأکید در بارهٔ زبان آدمی به عنوان فرایندی عقلی‌از تشکیل جهان(Weltgestaltung)سخن گفته است. برای آگاهی یافتن و خلاصهٔ نظر وی به این کتاب تازهٔ او، **شیوه‌های بنیادی صورتبندی جهان از راه زبان** رجوع کنید:
Leo Weisgerber, **Grundformen sprachlicher Weltgestaltung**, Köln u. Dploden 1963.
فلسفهٔ زبان هُومبُولتی او در بسیاری از نکات اساسی با چیزی تطابق دارد که امروز در کشورهای انگلیسی زبان به‌نام فرضیهٔ ساپیر ــ وُرف (Sapir-Whorf) شناخته می‌شود. در مورد این نظریّهٔ اخیر رجوع شود به فصل اوّل تحقیق بسیار نقّادانهٔ استاد پاول هِنلی (Paul Henle) **درزبان، اندیشه و فرهنگ**: ــ Langage, thought and culture, Michigan 1956. ــ ظاهراً، این دو مکتب مدّتها در دو کرانهٔ اقیانوس اطلس به یک گونه نظریّهٔ زبانشناختی پرداخته بودند بی‌آنکه هیچ آشنایی با یکدیگر داشته باشند.

که این گروهها نیز بار دیگر از راههای مختلف باهم پیوند پیدا می کنند و سرانجام یک کلّ سازماندار و یک شبکهٔ بسیار پیچیده و درهم پیوستگی‌های تصوّری از آنها فراهم می آید. و آنچه در حقیقت برای منظور خاصّ ما اهمیّت دارد همین نوع از نظام و دستگاه تصوّری است که بیش از مفاهیم و تصوّرات منفرد و جدا از یکدیگر در قرآن به کار می رود. در تجزیه و تحلیل تصوّرات کلیدی فردی که درقرآن می یابیم، هرگز نباید روابط متعدّدی را که هر یک از آنها با دیگران در کلِّ دستگاه دارد از نظر دور داریم.

اهمیّت اعلای چنین شبکهٔ تصوّری یا مجموعهٔ کلّی که در زمینهٔ جهانبینی قرآن قرار دارد، حتّی از تحقیق و مطالعهٔ سردستی و باشتاب نمونه های اتّفاقی نیز آشکار می شود. نخست باید به این امر توجّه کنیم که هیچ یک از اصطلاحات کلیدی که نقشی قطعی در تشکیل جهانبینی قرآنی دارند، و از جمله کلمهٔ اللّه، به هیچ وجه اصطلاحی تازه وضع شده نبوده است. تقریباً همهٔ آنها به صورتی یا به صورت دیگر در ادبیّات پیش از اسلام رواج داشته است. در آن هنگام که وحی اسلامی به استفادهٔ از این کلمات و به کار بردن آنها آغاز کرد، نظام ساختمانی مجموعی و طرز استعمال کلّی آنها در متن قرآن بود که در نظر مشرکان مکّه شگفت انگیز و ناآشنا و بنابرآن غیرقابل قبول می نمود، و خود کلمات و مفاهیم و تصوّرات منفرد چنین نبود.

خود کلمات، اگر هم در داخل محدودهٔ جامعهٔ بازرگانی مکّه رواج نداشت، لااقل در بعضی از محافل دینی جزیرةالعرب رایج بود؛ تنها به نظامها و دستگاههای تصوّری دیگری تعلّق داشت. اسلام آنها را در کنار یکدیگر نهاد، و همه را در یک شبکهٔ تصوّری تازه که تا آن زمان ناشناخته بود جای داد. و به صورت عمده و اساسی ــ و نمی گوییم انحصاری، از آن جهت که بدون شک عوامل دیگری نیز در کار بود ــ همین جا به جا کردنِ تصوّرات و تغییر وضع اساسی و نظم تازه بخشیدن به ارزشهای اخلاقی و دینی که از آن نتیجه شد، انقلابی ریشه دار در طرز نگرش و دریافت اعراب نسبت به جهان و وجود بشری پدید آورد. از دیدگاه یک دانشمند معنیشناس که به تاریخ اندیشه ها علاقه مند است، همین عامل و نه چیز دیگر است که دید قرآن نسبت به جهان با

خصوصیّت و رنگ مشخّص آن را فراهم آورده است.

اگر به صورتی کلّیتر سخن خود را بیان کنیم، این امر کاملاً دانسته است که چون کلمات را از ترکیبات شناخته شدهٔ سنّتی آنها بیرون آورند و در ترکیبات کاملاً متفاوت تازه‌ای به‌کار برند، از خودِ این تغییر وضع و محلّ استعمال به صورتی ژرف متأثّر می‌شوند. و این همان کیفیّتی است که به نام تأثیر و نفوذ قرینه در معانی کلمات خوانده می‌شود. گاه نتیجهٔ تأثیرِ تنها جابه‌جا شدن ظریفِ تأکید و پیدا شدن تغییرات نیرومند در حالت معنی و ارتقای جنبهٔ عاطفی آن است. و این امر حتّی درآن هنگام که کلمهٔ مورد نظر در دستگاه تازه هنوز هم معنای اساسی خود را که در دستگاه نظام قدیم داشته حفظ کرده است، صحّت دارد.

اکنون به آوردن مثالهایی از قرآن می‌پردازیم. نام اللّه، مثلاً، به هیچ‌وجه برای اعراب پیش از اسلام ناشناخته نبود. و دلیل آن اینکه نه تنها این کلمه در اشعار دورهٔ جاهلیّت و در ترکیباتی به صورت نامهای خاصّ اشخاص آمده، بلکه در کتیبه‌های قدیمی نیز دیده می‌شود. لااقل بعضی از اشخاص یا قبایل در عربستان به خدایی به نام اللّه اعتقاد داشتند و حتّی آن اندازه دراین اعتقاد پیش رفته بودند که او را آفرینندهٔ آسمان و زمین می‌دانستند، و این مطلبی است که از بعضی از آیات قرآن آشکار می‌شود.[۳] در میان افرادی از این قبیل، حتّی در سلسلهٔ مراتب خدایان شرک، ظاهراً عالیترین مقام به اللّه اختصاص داشت که عبارت از پروردگار خانهٔ کعبه یا ربّ‌البیت بودن او بود، درصورتی که خدایان دیگر را همچون میانجیهایی درمیان این برترین خدا و مردمان تصوّر می‌کردند. این طرز تصوّر سلسلهٔ مراتب خدایی آشکارا در قرآن انعکاس پیدا کرده است. در سورهٔ زُمَر، آیهٔ ۳/٤، از گفتهٔ بعضی از مشرکان چنین آمده است:[۴]

---

۳ ـــ به بعد، فصل چهارم، رجوع کنید، که درآنجا شواهد قرآنی بر تصوّرپیش از اسلام اللّه به صورتی جامعتر مورد بحث قرار گرفته است.

٤ ـــ در نقل آیات قرآنی، نخست شماره‌گذاری فلوگل آیه را می‌آورم و پس از آن شماره‌گذاری مورد قبول مصری را درصورت اختلاف داشتن می‌آورم که دراینجا به‌صورت ۳/٤ آمده است.

ما نَعْبُدُهُم إلاّ لِيُقَرِّبونا إلَى اللّهِ زُلفیٰ.

«ما از آن جهت آنها (یعنی خدایان دیگر) را می‌پرستیم که ما را به الله نزدیک کنند».

اندیشهٔ مندرج دراین آیه اندیشهٔ شفاعت و میانجیگری است که در تاریخ اندیشهٔ دینی در میان اعراب و مسلمانان از دوره‌های پیش از اسلام تا قرون وسطی که مورد توجّه علمای کلام اسلامی قرار گرفت، نقشی بسیار مهم داشته است.

به همین ترتیب درسورهٔ احقاف، آیه ۲۸/۲۷، خدایان دیگر در کنار **اللّه** به عنوان **قربان** یعنی وسیلهٔ تقرّب و نزدیکی یا شفیع ذکر شده‌اند. دراین آیه، با اشارهٔ به شهرهای قدیمی که در نتیجهٔ سرسختی در انکار وجود اللّه ویران شدند، با طعنه‌ای گزنده چنین پرسیده شده است: «پس چرا کسانی که جز خدا به عنوان وسیلهٔ تقرّب و شفیع برای خود گرفته بودند به یاری آنان برنخاستند؟»

فَلَولا نَصَرَهُمُ الّذينَ اتَّخَذُوا مِن دونِ‌اللّهِ قُرباناً آلِهَةً.

از روی این آیات و بسیاری آیات دیگر آشکارا معلوم می شود که وجود خدایی به نام اللّه و حتّی مقام والای او در میان خدایان در جاهلیّت مورد اعتراف بوده، ولی او نیز، سرانجام، چیزی جز یکی از خدایان به شمار نمی آمده است. هنگامی که پیامبر اسلام(ص) اظهار داشت که این خدای برتر نه تنها برترین خدا به صورت نسبی بلکه خدای برتر **به صورت مطلق** ونیز یگانه است، یعنی تنها خدایی است که وجود دارد، و در نتیجهٔ آن خدایان دیگر در وضع **باطل** یعنی دروغین در برابر خدای **حق** یعنی واقعی قرار گرفتند که چیزی جز نام نیستند و هیچ واقعیّتی ندارند و تنها محصول خیال و وهمند، نظام ارزشهای کهن دینی سخت در معرض خطر قرار گرفت. اگر بنابود اعراب تعلیم جدید را بپذیرند، لازم بود وضع موجود تغییر کلّی پیدا کند، و تأثیرات آن نه تنها در زمینهٔ محدود اندیشه های دینی بلکه درهمهٔ نواحی زندگی فردی واجتماعی احساس می شدو تحت تأثیر آن قرار می گرفت. بنابراین مایهٔ تعجّب نیست که نهضت اسلامی با معارضهٔ سخت روبه‌رو شد و این معارضه بلافاصله در پیرامون حضرت محمّد(ص) توسعه پیدا کرد.

باید به این نکته توجّه داشت که مقصودماازآنچه گفتیم این نیست که تنها تغییری در نگرش اعراب نسبت به حقیقت الله پیدا شد؛ بدان معنی نیز هست که تغییری شگفت‌انگیز و ریشه‌دار در آن نظام تصوّری و ادراکی که در بخش پیشین از آن سخن گفتیم به‌وجود آمد. تصوّر جدید اسلامی نسبت به خدای برتر به صورتی ژرف در ساخت کلّی جهانبینی مؤثّر افتاد. برای نخستین‌بار در تاریخ اعراب، نظامی مبتنی بر یکتاپرستی و خدامرکزی استقرار یافت، نظامی که درمرکز آن خدای احد واحد به عنوان تنها سرچشمهٔ همهٔ افعال آدمی و همهٔ اشکال وجود و هستی قرار داشت. همهٔ اشیاء و ارزشهای موجود از آن پس تنظیم و ترتیب و درجه‌بندی تازه پیدا کرد. عناصر طبیعت، بدون هیچ استثنا، از زمین کهنه‌ای که در آن ریشه داشت بیرون کشیده و در مزرعهٔ تازه‌ای کاشته شد؛ به هر یک از آنها جایگاه تازه‌ای اختصاص یافت، و ارتباطهای تازه‌ای میان آنها به‌وجود آمد. مفاهیم و تصوّراتی که پیش از آن کاملاً نسبت به یکدیگر بیگانه بودند، از آن پس با یکدیگر پیوستگیهای نزدیک پیدا کردند؛ برعکس، تصوّرات و مفاهیمی که در نظام قدیم بسیار به یکدیگر نزدیک بودند، در نظام نوین از یکدیگر جدا شدند.

در قلمرو هستیهای فوق طبیعی، اعتراف به مقام الله به عنوان تنها پروردگار همهٔ عالم، چنانکه پیش از این اشاره کردیم، همهٔ به اصطلاح خدایانِ (آلِهَه) دیگر را از اینکه حقیقت و واقعیّت داشته باشند محروم ساخت. آنها از آن پس «نامهای محض» بودند و در بیرون از زبان و تکلّم هیچ واقعیّتی متناظر با آنها نبود. بنابراصطلاحات معنیشناسی نوین، می‌توانیم بگوییم که در مفهوم و معنای جدید، اصطلاح إله (جمع آن آلِهَه)، درصورتی که در مورد جز خود خدا به کار رود، چیزی جز کلمه‌ای نیست که دلالت ضمنی دارد ولی فاقد معنی است.

در سورهٔ یوسف، آیهٔ ۴۰، چنین آمده است:

ماتَعبُدونَ مِن دونِهِ إلاّ أَسماءً سَمَّیتُموها أَنتُم وَآباؤُکُم. ما أَنزَلَ اللّهُ بِهامِن سُلطانٍ

«آنچه جز او (یعنی خدا) می‌پرستید، چیزی جز نامهایی نیست که شما و پدرانتان نامیده‌اید. خدا برای آنها هیچ حجّت و برهانی فرو نفرستاده

است».

علاوه برآنچه به اصطلاح خدایان نامیده می‌شد، در دوران جاهلیّت گونه‌های دیگری از موجودات فوق طبیعی مورد پرستش قرار داشت که برحسب جاها و قبایل مختلف از آنها می‌ترسیدند و به درجات مختلف به تقدیس و تکریم آنها می‌پرداختند: فرشتگان و شیاطین و جنّیان. همهٔ اینها در نظام جهانبینی جدید اسلامی وارد شد، ولی وضع و وظیفهٔ آنها در طرح کلّی تغییر اساسی پیدا کرد.

از جنّیان پس از این در ارتباط با مسئلهٔ وحی و الهام شاعرانه به اندازهٔ کافی سخن خواهیم گفت[5]. دراینجا نمونهٔ برجسته‌ای از پرستش فرشتگان را در عربستان قدیم مورد بحث قرار می‌دهیم. بنابراطلاعاتی که از حدیث به دست آمده، پرستش فرشته پیش از اسلام درمیان اعراب رواج فراوان داشته است. قرآن خود به ما می‌گوید که بسیاری از اعراب براین اعتقاد بودند که فرشتگان دختران اللّه هستند. کلمهٔ **مَلْئَک** یا **مَلَک** به معنی «فرشته» نه‌تنها درمیان مردمان ساکن شهرها که امکان تأثّر پذیرفتن از دینهای یهودی و ایرانی درآنها وجود داشت شناخته بود، بلکه بدویان خالص نیز از آن آگاه بودند. بیتی از شاعر جنگاور مشهور جاهلی، عَنْتَرَة بن شَدّاد، چنین است[6].

فَسَیُنبیکِ أنَّ فی حَدِّ سَیفی * مَلَکُ المَوتِ حاضِرٌ لا یَغیبُ

«(از هر جنگجوی آزموده‌ای در قبیلهٔ ما بپرسی) به تو خواهد گفت که فرشتهٔ مرگ در تیزی شمشیر من حاضر است و هرگز از آنجا غایب نمی‌شود».

در تصوّر اعراب، فرشته موجودی نامرئی و روحانی و تا حدّی از گونهٔ خدا یا جنّیان طبقهٔ بالا بود که شایستگی تقدیس و تکریم و حتّی پرستیده‌شدن

۱

۵ ــ در فصل هفتم، بخش ۳.

۶ ــ عنتره، **دیوان**، چاپ عبدالرّؤوف، قاهره، ص ۲۲. در اینجا طرف خطاب شاعر محبوبهٔ او عَبْلَه است. مفهوم و تصوّر فرشتهٔ مرگ (ملک‌الموت) در مباحث آخرتی قرآن نقشی عمده دارد. در عده‌ای از آیات (مثلاً سورهٔ انعام، آیهٔ ۹۳) سخن از آن می‌رود که چگونه فرشتگان در هنگام احتضار جان آدمی رامی‌گیرند و آن را به پیشگاه برترین داور می‌برند. این تصوّر به هیچ وجه در جاهلیّت بیگانه نبوده است (رجوع کنید به عنتره، همان منبع، ص ۸۱، بیت ۱۳).

داشت، ولی در سلسلهٔ مراتب موجودات فوق طبیعی محلّ معیّن به آن مخصوص نبود. گاه فرشته‌ای به عنوان شفیع و میانجی میان خدایی برتر و انسان تقدیس می‌شد، ولی غالباً خودْ موضوع عبادت و پرستش بود. دین اسلام دراین طرز نگرش تغییری ژرف به‌وجود آورد که در جهانبینی اعراب نتایج پردامنه داشت. با استقرار نظام خدا مرکزی جدید، مقام معیّنی در سلسلهٔ مراتب هستی به فرشتگان اختصاص یافت. علاوه‌براین، خود فرشتگان بنابر وظایف آنها به چندین طبقه تقسیم شدند و بدین‌ترتیب سلسلهٔ مراتب فرشته‌ای در داخل سلسلهٔ مراتب کلّیِ هستی پدید آمد. بعضی از نامها اهمیّت فراوان پیدا کرد، از آن جهت که در روان کردن مشیّت الاهی وظایفی که به فرشتگان صاحب آن نامها اختصاص یافته بود اهمیّت بسیار داشت، همچون فرشتهٔ به نام **جِبریل** که وظیفه‌اش رساندن و ابلاغ وحی خدا به پیغمبر برروی زمین بود.

از آن مهمتر اینکه دیگر فرشتگان از اینکه خود موضوع پرستش باشند برکنار ماندند؛ با ظهور اسلام فرشتگان عنوان آفریدگان محض پیدا کردند و از این لحاظ هیچ تفاوتی با موجودات بشری نداشتند، و آفرینش آنان برای آن بود که عبادت خدا کنند و بندگان خاضع و فرمانبردار خدا باشند. سورهٔ نساء، آیهٔ ۷۱ــ۱۷۲/۱۷۰ چنین است:

لَن یَستَنکِفَ المَسیحُ أن یَکونَ عَبداً لِلّهِ وَلاَ المَلائکَةُ المُقَرَّبُونَ. وَمَن یَستَنکِفْ عَن عِبادَتِهِ وَ یَستَکبِر فَسَیَحشُرُهُم إلَیهِ جَمیعاً.

«مسیح هرگز از آن ابا ندارد که بنده‌ای برای خدا باشد، و نیز چنینند فرشتگان مقرّب خدا. و هرکه از پرستش او ابا و ننگ دارد و گردنکشی کند، خدا همهٔ این گونه کسان را در برابر خود جمع کند».

بدین‌ترتیب مشاهده می‌شود که فرشتگان، بدون آنکه مقام موجودات آسمانی بودن و به طبقهٔ عالیتری از هستی تعلّق داشتن را نسبت به انسان از دست بدهند، به مقام بندگان اللّه به همان صورت که موجودات بشری درآن قرار دارند، تنزّل پیدا کردند.و اگر حال فرشتگان چنین است، حال **جنّیان** بیشتر از آنان در معرض تغییر است. اینان نیز در آغاز برای آن آفریده شدند که عبادت و فرمانبرداری اللّه کنند؛ از این لحاظ هیچ تفاوتی میان جنّ و اِنس وجود ندارد. در

سورهٔ ذاریات، آیهٔ ٥٦، خدا خود اظهار می دارد که: «جنّ و انس را جز برای پرستش نیافریدم».

وَ ما خَلَقتُ الجِنَّ وَالإنسَ إلاّ لِیَعبُدون.

و در آیهٔ ۷ از سورهٔ سجده آمده است که «خدا دوزخ را از جنّیان و آدمیانی که نافرمانی او کرده‌اند پر خواهد کرد».

باید به خاطر داشت که همهٔ اینها چیزی جز بخش کوچکی از تجدید سازمان و نظام تصوّرات و توزیع مجدّد ارزشها نیست که درنتیجهٔ تعلیمات جدید اسلام به‌وجود آمد، و ماهیّت جهانبینی اعراب را تغییر داد. باید توجّه داشته باشیم که معنای اساسی کلمات تغییری پیدا نکرد؛ آنچه عملاً تغییر کرد نقشهٔ کلّی و نظام عمومی بود، و در نظام جدید هر یک از آنها در وضع تازه‌ای قرار گرفت. مثلاً کلمهٔ **ملئک** هنوز معنای قدیمی «فرشته» را دارد، ولی دراین نظام جدید آن چیزی نیست که پیش از آن بود؛ در نتیجهٔ قرار گرفتن در مقامی تازه در یک نظام جدید، تغییر معنیشناختی درونی ژرفی برای آن پیدا شد.

تأثیر چارچوب تصوّری جدید بر روی ساخت معنای تصوّرات فردی، هنگامی بهتر آشکار می شود که به کلمات نمایندهٔ ارزشهای اخلاقی و دینی توجّه کنیم. در قرآن از این لحاظ نمونه‌های فراوان موجوداست. دراینجابه برجسته‌ترین آنها که کلمهٔ **تقوا (تقویٰ)** است اشاره می کنیم. چنانکه پس از این خواهیم دید[۷]، هستهٔ اساسی معنیشناختی کلمهٔ تقوا در جاهلیّت عبارت از «ایستار دفاعی موجود زنده، جانور یا انسان، در برابر نیروی خارجی مخرّب بود». این اصطلاح با حفظ معنای اساسی خود وارد دستگاه‌تصوّرهاومفاهیم اسلامی شد. ولی در آنجا، در زیر نفوذ شدید کلّ نظام، و بالخاصّه براثر آنکه در میدان معنیشناختی خاصّی مرکّب از گروهی تصوّرهای وابستهٔ به «ایمان» قرار گرفته بود که به یکتاپرستی اسلامی تعلّق داشت، چنان شد که معنای دینی بسیار

---

۷ ــ به فصل نهم، بخش ۲، مراجعه شود که درآنجا این کلمه و کلمات دیگر وابستهٔ به آن به دقّت از دیدگاه معنیشناسی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. نیز به بخش بعدی مراجعه کنید که درآن دو کلمهٔ مهمّ کفر و اسلام برای نمایش دادن تمایز فنّی میان معنی «اساسی» و معنی «نسبی» مورد بحث قرار گرفته است.

مهمّی پیدا کرد: **تقوا**، پس از گذشتن از مرحلهٔ میانی «ترس زاهدانهٔ از کیفر الاهی در روز پاداش» به آنجا رسید که معنای «زهد و پارسایی» خالص و محض پیدا کرد.

می‌توان مثالهای دیگری برای نمایاندن همین فرایند تغییر شکل معنیشناختی از زوایای گوناگون اقامه کرد. ولی در مرحلهٔ حاضر چنین کاری ضرورت ندارد، چه، از آن جهت که این موضوع مهمترین موضوعی است که دراین کتاب دربارهٔ آن بحث می‌شود، ناگزیر در سراسر بحثهای آینده به اشکال گوناگون با آن روبه‌رو خواهیم شد. بنابراین به جای آنکه دراین جهت بیش از این به بحث بپردازم، چنان دوست دارم که دراین مرحله اندکی درنگ کنم و ملاحظات کلّیتری را برآنچه به نام کلّ نظام تصوّری یا شبکه نامیدم، از دیدگاهی فنّیتر بیفزایم.

۳ ــ معنای «اساسی» و معنای «نسبی»

با توضیح مختصری که داده شد، امیدوارم که خواننده از اهمیّت و اعتبار یک چارچوب تصوّری در تأثیر گذاشتن برروی ارزشهای معانی کلمات منفردی که در مجموعهٔ کلّی مفاهیم و تصوّرات وجود دارد آگاه شده باشد. چنانکه دیدیم، تصوّرها تنها و منفرد نیستند بلکه پیوسته در دستگاه یا دستگاهها به صورت عالی سازمان یافته‌اند.

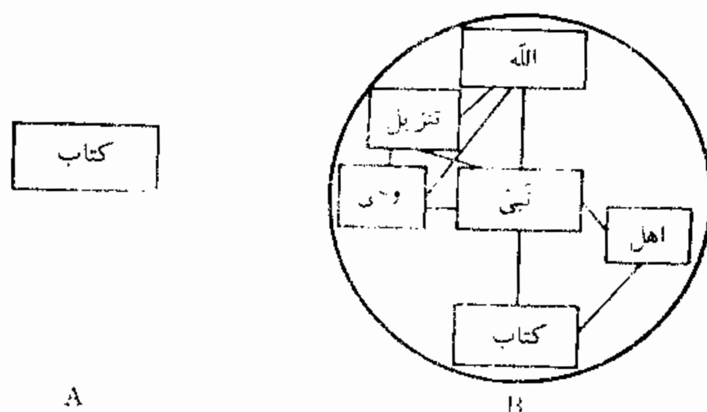
دراین مرحله چنان دوست دارم که از تمایزی فنّی میان آنچه به آن نام معنی «پایه» یا «اساسی» می‌دهم با آنچه معنی «نسبی» دارد، به عنوان یکی از تصوّرها و مفاهیم روششناختی معنیشناسی، سخن بگویم، تا از این راه کار تحلیلی آیندهٔ ما آسانتر شود.

اکنون چون به قرآن رجوع کنیم و از دیدگاه خود اصطلاحات کلیدی را

که در آن می‌یابیم مورد تحقیق قرار دهیم، بلافاصله به دوچیزمتوجّه می‌شویم‌که یکی از آنها کاملاً آشکار وظاهراً چندان معمولی و پیش‌پا افتاده است که شایستهٔ اشاره نیست، و دیگری در نخستین نظر این اندازه وضوح و آشکاری ندارد. جنبهٔ آشکار موضوع آن است که هرکلمهٔ فردی، چون به صورت منعزل و جدا از دیگر کلمات در نظر گرفته شود، معنی اساسی یا محتوی تصوّری و یژهٔ خود را دارد که اگر آن کلمه را ازقرآن هم بیرون بیاوریم این معنی را برای خود حفظ می‌کند. مثلاً، کلمهٔ کتاب، خواه در قرآن باشد یا در خارج آن معنی اساسی واحدی دارد. این کلمه، تا زمانی که عملاً به توسّط اجتماع تکلّمی همچون یک کلمه احساس می‌شود، معنای اصلی و اساسی خود را ــ که دراین مورد معنایی بسیار کلّی و غیراختصاصي «کتاب ونام» است ــ در هرجا که یافت شود حفظ می‌کند، خواه به صورت یک اصطلاح کلیدی در نظام ودستگاهی از تصوّرها به کار رفته باشد، یا به شکلی عامتر و درخارج آن نظام خاص استعمال شده باشد. این عنصر معنیشناختی ثابت را که هرجا این کلمه به کار رفته و هرکس آن را به کار برده باشد پیوستهٔ به آن است، می‌توانیم به نام معنی «اساسی» آن کلمه بخوانیم.

ولی این معنی اساسی تمام معنی آن کلمه نیست. و دراینجا سیمای دوم معنی کلمه که به آن اشاره کردیم آغاز می‌شود. در قرآن کلمهٔ کتاب همچون نشانه‌ای از یک مفهوم و تصوّر دینی خاص با هاله‌ای از قدسیّت احاطه شده و اهمّیّت خاص پیدا کرده است. واین کیفیّت نتیجه‌ای از این واقعیّت است که در زمینهٔ قرآنی کلمهٔ کتاب ارتباطی نزدیک با تصوّر وحی الاهی و با تصوّرهای گوناگونی دارد که دارای ارتباطی مستقیم با وحی هستند. و این بدان معنی است که کلمهٔ سادهٔ کتاب که به سادگی به معنی «نوشته و نامه» است، پس ازآنکه وارد نظام خاصّی شد و وضع و یژه‌ای درآن نظام پیدا کرد، دسته‌ای ازعناصر تازهٔ معنیشناختی پیدا کرد که همه برخاستهٔ از این وضع خاّص کلمه و نیز از روابط و نسبتها و پیوستگیهای آن با دیگر تصوّرها و مفاهیم این نظام است. و چنانکه غالباً اتّفاق می‌افتد، عناصر تازه به سختی تمایل به آن دارند که در ساختِ نخستینِ معنی کلمه تأثیر کنند و حتّی آن را تغییر دهند. بدین ترتیب در

این مورد، کلمهٔ **کتاب**، به محض آنکه وارد نظام و دستگاه تصوّری اسلامی شد، ارتباط خاصّی با بعضی کلمات مهمّ قرآنی همچون **الله** و **وحی** و **تنزیل** و **نبی** و **اهل** به معنی «مردم» (در ترکیب خاصّ **اهل الکتاب** به معنی مردمان دارای کتاب آسمانی همچون جهودان و ترسایان) پیدا کرد. از آن پس، این کلمه در زمینهٔ قرآنی باید در رابطه و نسبت با این اصطلاحات درنظر گرفته شود، و همین ارتباط و اشتراک به کلمهٔ **کتاب** رنگ معنیشناختی خاص بخشیده است که بسیار پیچیده است، و ساخت معنی ویژه‌ای برای آن فراهم آمده است که اگر بیرون از دستگاه و نظام اسلامی باقی می‌ماند هرگز چنان نمی‌شد. باید به این

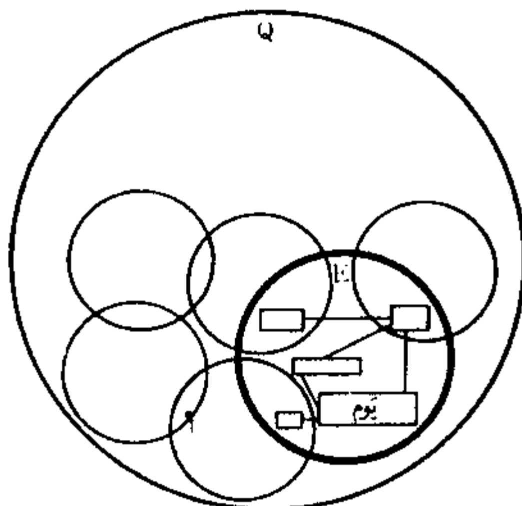


نکته توجّه داشت که این نیز، تا زمانی که کلمهٔ **کتاب** در متن قرآنی به کار رفته باشد، جزئی از معنی آن کلمه است ــ که البتّه جزئی بسیار مهمّ و اساسی معنی و بسیار مهمتر از خود معنی «اساسی» آن است. و این بخش از معنی همان است که در کتاب حاضر آن را به‌نام معنی «نسبی» کلمه می‌خوانم تا از معنی «اساسی» متمایز باشد.۹

بدین‌ترتیب، در آن حال که معنی «اساسی» یک کلمه چیزی ذاتی و درونی از خود آن کلمه است که با آن کلمه به هرجا که برود انتقال پیدا می‌کند، معنی «نسبی» چیزی است که دلالت ضمنی دارد و در نتیجهٔ پیدا شدن وضع خاصّی برای آن کلمه در زمینه‌ای خاص، به معنای اساسی پیوسته و افزوده می‌شود، و در نظام تازه نسبت به کلمات مهمّ دیگر نسبتها و روابط

گوناگون پیدا می کند.

به جهت اهمّیّت معنیشناختی بزرگ این تصوّر، چنان دوست دارم که دراینجا با آوردن مثالی ساده طرز پیدایش معنی «نسبی» را نشان دهم. کلمه ای که در خاطر دارم کلمهٔ یوم است که معنی اساسی آن «روز» است. چنان فرض کنیم که دایرهٔ بزرگ (Q) درنمودار (شکل) نمایندهٔ مجموعهٔ واژگان قرآنی بوده باشد. این Q ، چنانکه هم اکنون به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت، یک دستگاه تصوّری بزرگی است که از گروهی از دستگاههای تصوّری کوچکترِ قرار گرفتهٔ برروی یکدیگر تشکیل شده که در معنیشناسی آنها را به نام «میدانهای معنیشناختی» می خوانیم. در میان آنها یک «میدان» در شناختن و تعیین ماهیّت جهانبینی قرآنی از اهمیّت خاص برخوردار است، و این میدانی است که از کلماتی به وجود آمده است که ارتباط مستقیم با رستاخیز و داوری آن روز دارند، همچون قیامت و بعث و دین یعنی «(آخرین) داوری» و حساب و جز آن. این میدان یا شبکهٔ تصوّری را که از این کلمات ساخته شده است می توانیم میدان آخرتی (E) بنامیم.



همان گونه که طبیعی است، جوّ و محیط نیرومندی با ماهیّت غیرمتعارفی در تمام این میدان نفوذ کرده و برآن فرمان می راند. دراین محیط و جو کلمهٔ یوم را با معنی خاصّ آن ــ که می توان آن را معنی بیطرفانه خواند ــ

یعنی «روز» قرار می‌دهیم که در اوضاع متعارفی همین معنی را دارد. بلافاصله مشاهده می‌شود که دسته‌ای از اشتراکها و وابستگیهای تصوّری در پیرامون آن تشکیل می‌شود، و تصوّر «روز» رنگ خاصّ آخرتی پیدا می‌کند. به صورت خلاصه، الیوم، «روز معیّن» در این میدان خاص نه به معنی روز متعارفی بلکه به معنی روز بازپسین و روزداوری خواهد بود. درست چنین توضیحی درمورد استعمال قرآنی کلمهٔ **ساعت**[۸] نیز قابل تطبیق است. برای آنکه این کلمه به معنی «ساعت بعث و رستخیز» فهمیده شود، عملاً به آن نیازمند نیست که در ترکیبات خاص با دیگر کلمات که رنگ آخرتی بیشتر دارند وارد شده باشد؛ کلمهٔ **ساعت** خود به تنهایی برای آن کافی است که ملازمات آخرتی آن را القا کند، تنها بدان شرط که این را بدانیم که آن کلمه به معنای اساسی خود به کار نرفته، بلکه در معنایی مورد استفاده واقع شده است که به این زمینه و میدان معنیشناختی اختصاص دارد.

غالباً چنان اتّفاق می‌افتد که قدرت تغییر دهندهٔ کلّ نظام و دستگاه بر روی کلمات چندان به نیرو عمل می‌کند که این کلمات سرانجام تقریباً معنای تصوّری خودرا از دست می‌دهند. هنگامی که چنین می‌شود، آنگاه کلمه به صورت کلمه‌ای دیگر درمی‌آید؛ به عبارت دیگر، شاهد تولّد کلمه‌ای تازه خواهیم بود. برجسته‌ترین نمونه تغییر معنیشناختی فعل **کَفَرَ** در قرآن است.

کَفَرَ به صورت خاص و اساسی به معنی «ناسپاسی کردن» و «ناسپاس بودن» در مقابل خیر یا احسان و محبّتی است که به شخصی از طرف شخص دیگر رسیده است؛ درست نقطهٔ مقابل **شَکَرَ** به معنی «سپاسگزار بودن» است. و در وسیعترین زمینهٔ کاربرد این کلمه در واژگان عربی همین معنی را دارد. این معنی، برحسب آنکه شخص به کاربرندهٔ این کلمه عرب مسلمانی باشد یا عرب غیرمسلمان، به هیچ وجه تغییر نمی‌پذیرد؛ میان همهٔ کسانی که به زبان عربی سخن می‌گویند مشترک است. علاوه براین، در سراسر زمانها از ایّام پیش از

---

۸ ـــ مثلاً آیهٔ ۶۳ از سورهٔ احزاب بدین معنی: «مردمان دربارهٔ ساعت از تو می‌پرسند؛ بگو که علم آن تنها نزد خدا است. و چه چیز تو را آگاه می‌کند؟ ممکن است که ساعت نزدیک باشد».

اسلام تا زمان خود ما چنین بوده است.

ولی، این کلمه در داخل محدودهٔ محدودتر علم کلام اسلامی مسیری کاملاً خاص پیدا کرده است. در مرحلهٔ قرآنی توسعه و تکامل زبان عربی، این کلمه از واژگان جاهلی به‌وسیلهٔ وحی الاهی گرفته شد و در داخل یک میدان معنیشناختی بینهایت مهم قرار گرفت که از کلماتی وابستهٔ به تصوّر مرکزی «ایمان» یعنی ایمان و اعتقاد به خدا تشکیل شده بود. بنابراین میان این کلمه و کلمهٔ اللّه ارتباطی مستقیم و بسیار نزدیک به‌وجود آمد. بدین‌معنی که در زمینهٔ این میدان معنیشناختیِ محدود شده ـــ که باید آن را میدان **ایمان** بخوانیم که در آن **ایمان** به صورت اجمالی همسنگ «باورداشتن» است و در بارهٔ آن پس از این گسترده‌تر سخن خواهیم گفت ـــ دیگر کَفَرَ بیان‌کنندهٔ ایستار سادهٔ ناسپاسی نبود، بلکه معنی ناسپاسی نسبت به خدا، یا به صورتی درستتر ناسپاسی نسبت به احسان و عنایت الاهی پیدا کرد. و این نخستین مرحله در گسترش معنیشناختیِ جالب توجّه این کلمه در زمینهٔ قرآن بود.

برای فهم مرحلهٔ دوم باید این واقعیّت اساسی را در بارهٔ اسلام به خاطر داشته باشیم که، بنابر تعلیم خود قرآن، یکی از شرایط اساسی و بلکه نخستین گام برای رسیدن به **ایمان** واقعی این است که آدمی باید فهمیدن این حقیقت را بیاموزد که نمودهای عادی را که کاملاً طبیعی می‌نماید و انسان آنها را در پیرامون خود مشاهده می‌کند، همچون نمودهای **طبیعی** درنظر نگیرد، بلکه به آنها همچون نشانه‌ها و **آیات** خدا بنگرد ـــ و حقیقتاً در برابر آنها سپاسگزار باشد. قرآن پیوسته دراین باره تأکید می‌کند و آدمی را متوجّه می‌سازد که همهٔ چیزهای نیکو که از آنها دراین زندگی دنیایی بهره‌مند می‌شود، درواقع چیزی جز هدایا و بخششهایی الاهی نیست. اسلام به عنوان یک دین، از این لحاظ، دستورالعمل آمیختهٔ به اندرزی برای سپاسگزاری نسبت به خدا است. درعین حال، به آدمی اندرز می‌دهد که کاملاً به وابستگی و نیازمندی نهایی و اساسی خود به خدا و عنایت او توجّه داشته باشد. از دید دینی قرآن، این توجّه و آگاهی انسان نسبت به وابستگی و نیازمندی به خدا، همان آغاز ایمان و اعتقاد واقعی به خدا است. و از همین جا معلوم می‌شود که چرا فعل کَفَرَ ـــ یا صورت اسمی آن کُفر ـــ خرده

خرده از معنی اصلی «ناسپاسی» خود انحراف پیدا کرده و پیوسته به معنی «بی باوری» و نفی تصوّر **ایمان** نزدیک شده است. در آن آیات قرآنی که نزدیک اواخر زندگی حضرت محمّد(ص) به او وحی شده، دیگر **کَفَرَ** معنی ضدّ **شَکَرَ** یعنی سپاسگزار بودن ندارد بلکه کلمه‌ای ضدّ **آمَنَ** است و اسم فاعل آن یعنی **کافِر**ـــ سرنوشت این صورت اشتقاقی کلمۀ کفر، آن بود که در تاریخ آینده اندیشۀ اسلامی، خواه کلامی یا سیاسی، نقشی بسیار برجسته داشته باشدـــ به سادگی معنی «غیر مؤمن» پیدا کرد.[۹] و به همین ترتیب کلمۀ **شَکَرَ** به نوبۀ خود بسیار به مفهوم خود **ایمان** نزدیک شده است. در جاهای متعدّدی از قرآن، **شَکَرَ** یعنی سپاسگزار بودن نسبت به خدا تقریباً مترادف با **آمَنَ** یعنی ایمان داشتن به خدا ذکر شده است، هرچند البتّه تغییر شکل معنیشناختی دراین مورد به اندازه **کَفَرَ** کامل نبوده است.

در هر مورد می‌بینیم که چگونه معانی کلمات در تحت‌تأثیر کلمات مجاور خود و درنتیجۀ همین مجاورت با مجموعۀ دستگاهی که به آن تعلّق دارند، تغییر می‌پذیرد. کلمه‌ای که به معنی «سپاسگزاری» بود، جز با قرار گرفتن در زمینۀ معنیشناختی خاص، نمی‌توانست معنی «ایمان» پیدا کند که همۀ عناصر دراین زمینه درتوجیه آن به طرف این معنی جدید مؤثّربوده‌اند. و بنابر تمایزی که میان معنی «اساسی» و معنی «نسبی» قائل شدیم، به حق می‌توانیم چنین بگوییم که در مورد **شَکَرَ** یک معنی نسبی بسیار مشخّص در پیرامون هستۀ اساسی این کلمه در قرآن به‌وجود آمد و سبب آن شد که این کلمه گاه بتواند تقریباً مترادف با **آمَنَ** به کار رود، در صورتی که در مورد **کَفَرَ** یعنی «ناسپاس بودن» معنی نسبی غلبه پیدا کرد و برمعنی اساسی آن چندان پیشی گرفت که از این کلمه سرانجام کلمۀ تازه‌ای با معنی اساسی «بی ایمانی» پدیدار شد.

---

۹ ــ برای اطّلاع از تفصیل بیشتر دربارۀ کفر به بس از این، فصل نهم، ونیز به کتاب قدیمیتر من، «ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن»، توکیو، ۱۹۵۹ــ The Structure of the Ethical Terms in the Koran. ــ مراجعه کنید که یک فصل تمام (نهم) به معنی این کلمه در قرآن اختصاص یافته است.

اکنون باید چند کلمه دربارهٔ ماهیّت واقعی آنچه به نام معنی «اساسی» نامیدم و آن را از معنی «نسبی» متمایز ساختم، گفته شود. باید به خاطر داشت که معنی «اساسی» که یک کلمه همیشه به عنوان مغز و هسته باخود حمل می کند، و بنابراین در هردستگاه که وارد شود، تا زمانی که این کلمه در جامعهٔ زبانی به صورت یک کلمه باقی مانده است، از آن جدا نمی شود، این معنی «اساسی» در واقع چیزی جز یک تصوّر رَوشِشناختی نیست، یعنی یک اصل موضوع نظری است که در هرجا بخواهیم معنیِ کلمه را به صورت علمی مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم، سودمند واقع می شود، ولی هرگز آن را به صورت مجرّد در جهان واقعیّات نمی یابیم. تنها وجود چنین چیزی را در تحلیل معنیشناختی کلمات به عنوان فرضیّه ای کارآمد فرض می کنیم، بدان جهت که در اغلب موارد چنین فرضی کار تحلیل ما را آسانتر می کند، و فهمیدن معانی کلمات را سامانداترتر و از لحاظ علمی درستتر می سازد. حقیقت را بخواهیم، کلمات، نمودهای اجتماعی و فرهنگی پیچیده ای هستند، و در جهان واقعیّت حتّی یک کلمه هم نمی توان یافت که معنی مجسّم و ملموس آن کاملاً به وسیلهٔ آنچه معنی «اساسی» نامیدم پوشیده شود. همهٔ کلمات بدون استثنا کمابیش به صورتی برجسته با رنگی برخاستهٔ از ساخت فرهنگی محیطی که فعلاً درآن وجود دارند، رنگین شده اند.

٤ ــ واژگان و جهانبینی

۱

بخش گذشته به ملاحظهٔ تمایزی روششناختی میان دوگونه معنی متفاوت کلمه ولی کاملاً وابسته به یکدیگر اختصاص داشت که من آنها را به نامهای «اساسی» و «نسبی» نامیدم. و از این لحاظ چندمثال از قرآن برخوانده عرضه شد. هدف ما از آوردن مثالها بیش از نشان دادن اختلاف با مثالهای

عینی ثابت کردن این امر بود که تحلیل معنیشناختیِ جنبهٔ «نسبی» معنی کلمه، علاوه بردانش تخصّصی زبانشناختی نسبت به کلمه، نیازمند کاوش و تحقیقی دقیق در وضع فرهنگی زمانه و مردم آن است. زیرا، سرانجام، آنچه به نام معنی «نسبی» یک کلمه خوانده می شود، چیزی جز تجلّی عینی یا تبلور روح فرهنگ و بازتاب درستِ تمایل کلّی روانشناختی یا به صورت دیگرِ مردمی نیست که کلمه را همچون بخشی از واژگان خود به کار می برند.

چنان تصوّر می کنم که این مطلب نیز آشکار شده است که تحلیل معنیشناختی نه تحلیل صوریِ ساخت یکِ کلمه است و نه تحقیق در معنی اصلی پیوستهٔ به این کلمه یعنی معنی اشتقاقی آن.

اشتقاق و ریشه‌شناسی، حتّی درآن صورت که خوشبختی آگاهی از آن را داشته باشیم، تنها می‌تواند برگه‌ای از لحاظ معنی «اساسی» کلمه در اختیار ما قرار دهد. و باید به خاطر داشته باشیم که ریشه شناسی در بسیاری از موارد بر پایهٔ حدس و گمان بنا می شود، و بسیار اتفاق می افتد که از این لحاظ با رازی ناگشودنی مواجه می شویم. تحلیل معنیشناختی، به تصوّر و دریافت ما، چیزی است که از این حد بسیار تجاوز می کند. اگر بخواهیم آن را طبقه‌بندی کنیم، به صورت دانشی فرهنگی جلوه‌گر می‌شود. تجزیه و تحلیل عناصر اساسی و نسبی یک کلمهٔ کلیدی باید چنان صورت بگیرد که، اگر واقعاً به این کار توفیق حاصل کنیم، ترکیب دو سیمای معنی کلمه یک سیمای خاص را در روشنی قرار دهد، یعنی چهرهٔ برجسته‌ای ازآن فرهنگ را بدان صورت که بوده یا هست و آگاهانه به توسّط کسانی که بدان فرهنگ تعلّق داشته‌اند آزموده شده، جلوه‌گر سازد. و در پایان، اگر اصلاً امکان رسیدن به این مرحلهٔ نهایی دست دهد، همهٔ تحلیلی که صورت گرفته باید در ساختن مجدّد تمام ساختمان فرهنگ بدان صورت که واقعاً در تصوّر مردم وابسته به آن زیسته— یا زندگی می کند— در یک تراز تحلیلی به‌ما کومک کند. و این همان چیزی است که من آن را «جهانبینی معنیشناختی» می نامم.

واکنون آنچه باقی مانده بیان تفصیلی این مطلب است که «جهانبینی معنیشناختی» چگونه چیزی است و اساساً چگونه ساخته می‌شود و برچه

زمینه‌ای می‌توانیم به آن معتقد شویم که این جهانبینی از لحاظ فلسفی یک وجودشناسیِ بالنده بنا می‌کند که پیش از این به صورتی گذرا به آن اشاره‌ای کردیم.

با توجّه به این مطلب کار خودرا با تکرار آنچه پیشتر ذکری از آن کرده بودیم، یعنی اینکه کلمات در یک زبان یک دستگاه و شبکهٔ به هم گره‌خورده تشکیل می‌دهد، آغاز می‌کنیم. الگوی عمدهٔ آن دستگاه با عدّه‌ای از کلمات با اهمیّت خاص ساخته می‌شود. ذکر این نکته در اینجا ضروری است که همهٔ کلمات در یک واژگان برای به وجود آوردن ساختمان خاصّ تصوّروجود– شناختی مندرج درآن واژگان، هراندازه از لحاظهای دیگر مهم بوده باشند، با یکدیگر اهمیّت برابر ندارند. مثلاً، کلمهٔ انگلیسی «شْتُون» به معنی «سنگ» ممکن است در زندگی روزانهٔ مردم انگلیسی زبان بسیار مهم بوده باشد. ولی این کلمه، ظاهراً، نقش عمده‌ای در ساختن جهانبینی زبان انگلیسی کنونی ندارد. به همین ترتیب، کلمهٔ **قِرطاس** به معنی «کاغذ پوستی» که در سورهٔ انعام[۱۰] آمده، کلمه‌ای برجسته و جالب توجّه، هم از لحاظ زبانشناسی و هم از لحاظ تاریخ فرهنگی اعراب است، ولی به هیچ وجهِ اساسی سهمی دربارهٔ مشخّص کردن ماهیّت بینش قرآنی نسبت به جهان ندارد. کلمهٔ **شاعر** چندین درجهٔ مخصوصاً از جهت منفی، مهمتر از آن است، بدان‌جهت که قرآن چندین بار دراین باره تأکید می‌کند که پیغمبر اسلام «شاعر نیست»[۱۱]. و باوجود این اهمیّت آن، چون با خود کلمهٔ **نَبی** مقایسه شود، بسیار کم است.

کلماتی را که نقشی واقعاً قطعی در ساختن جهانبینی تصوّری قرآن دارند، به نام «کلمات یا اصطلاحات کلیدی» قرآن می‌نامم. از این قبیل است کلمات: **اللّه**، **اسلام**، **ایمان**، **کافر**، **نبی**، **رسول**. مهمترین ونیزدشوارترین کار دانشمند معنیشناس که می‌خواهد قرآن را از این لحاظ مورد مطالعه و تحقیق قرار

۱۰ ـــ آیهٔ ۹۱، که در آنجا به این مطلب اشاره شده است که جهودان به رشک کتاب مقدّس موسی را «در قرطاسها» پنهان نگاه می‌دارند.

۱۱ ـــ مثلاً سورهٔ الحاقّة، آیهٔ ۴۲.

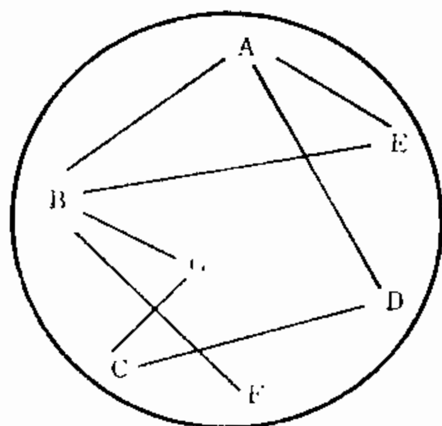
دهد، استخراج اصطلاحات کلیدی قرآن از میان واژگان قرآنی است. چه تعیین‌کنندهٔ همهٔ کار تحلیلی آیندهٔ وی همین استخراج اصطلاحات کلیدی است؛ بدون شک این عمل شالودهٔ تمام بنایی است که باید بسازد.

تقریباً به صورتی اجتناب‌ناپذیر در انتخاب کلمات کلیدی مقداری عمل از روی دلخواه ومِن عِندی صورت می گیرد و این امر لااقل در بعضی از جنبه‌های سراسر کار شخص محقّق تأثیر می کند. برای آوردن یک مثال می گوییم: در قرآن بیش از ده‌بار به کلمهٔ **عرش** خدا اشاره شده است[۱۲]، و این را می دانیم که مفهوم عرش در بحثهای متکلّمان متأخّر مقامی برجسته داشته، و به عنوان یک نِماد (سَمبول) در تصوّف اسلامی از اهمیّت خاص برخوردار بوده است. ولی این مطلب که تصوّر و مفهوم عرش آن اندازه در مرحلهٔ قرآنی آن حایز اهمیّت باشد که همچون یک اصطلاح کلیدی مورد بحث و تحقیق واقع شود، بدون شک چیزی است که اتّفاق کلمه دربارهٔ آن وجود ندارد. و معنیشناس در ضمن کارهای پژوهشی و تحلیلی خود با کلمات دیگری مشابه کلمهٔ عرش رو به رو است. ولی این یک مسئله و دشواری واقعی نیست، چه لااقل از لحاظ قسمت عمدهٔ اصطلاحات کلیدی اختلاف کلمه‌ای میان معنیشناسان وجود ندارد. هیچ کس در انتخاب کلمات **اسلام** و **ایمان** و **کفر** و **نبی** ونظایر اینها دچار تردید نمی شود.

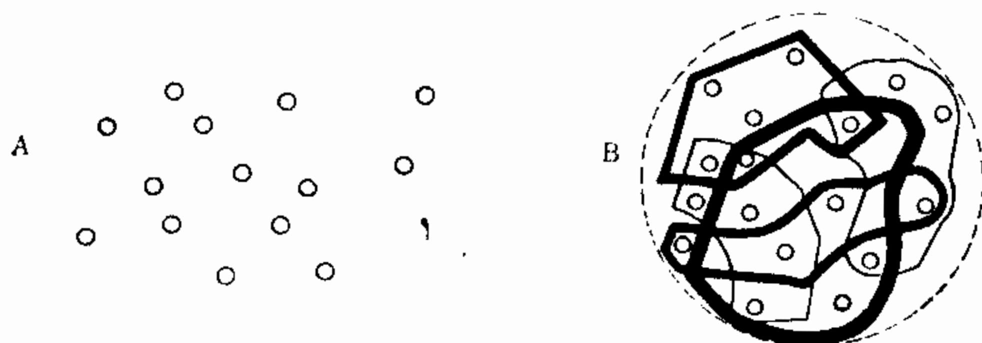
اصطلاحات کلیدی درمیان خود الگوی تمام واژگانی را می سازند که خود افراد نمایندهٔ آن هستند. و این کیفیّت از کنارهم قرار گرفتن آنها به اشکال و نسبتهای گوناگون فراهم می‌شود. چنانکه پیشتر گفتم، به صورت کاملاً مستقلّ از یکدیگر وجود ندارند؛ در جهات مختلف به راههایی پیچیده با یکدیگر مربوطند. فرض کنیم A و B و C و D و E و F و G اصطلاحات کلیدی

۱۲ ـ مثلاً در سورهٔ نمل، آیهٔ ۲٦: اللّه لا إلهَ إلّا هُوَ رَبُّ العَرشِ العَظیم، «خدا! نیست معبودی جز او، پروردگار عرش بزرگ»؛ و سورهٔ طه، آیهٔ ٤/٥: «ألرَّحمانُ عَلَی العَرشِ استَویٰ»، «خدای بخشنده برعرش مستولی شد». اهمیّت مفهوم «عرش» از تعبیر قرآنی در توصیف خدا به ذُوالعَرشِ یعنی صاحب و دارندهٔ عرش آشکار می شود که در سورهٔ بنی اسرائیل، آیهٔ ٤٤/٤٢، و سورهٔ بروج آیهٔ ۱۵، آمده است.

یک واژگان بوده باشد. مثلاً کلمهٔ A با معنی «اساسی» خود ارتباطی نزدیک با B و D و E دارد. کلمهٔ B ، به نوبهٔ خود، علاوه بر A دارای ارتباطی صمیمی با E و F و G است، و G با C و B ارتباط دارد، وقس علی هذا. بدان گونه که چون همهٔ این کلمات باهم به عنوان یک کلّ درنظر گرفته شود، در برابر ما به صورت یک دستگاه سازماندار تشکیل شدهٔ از عناصر مستقل و یک شبکهٔ همبستگی معنیشناختی درمی آید. و بالاخره، همهٔ کلمات واژگان در امتداد همین خطوط عمده و اساسی توزیع شده اند.



بدین ترتیب می بینیم که «واژگان» از این لحاظ فقط یک حاصل جمع کلّی کلمات نیست؛[۱۳] یعنی یک مجموعهٔ اتفاقی و تصادفی از شمارهٔ زیادی از



۱۳ ــ تصوّر عمومی واژگان به صورت یک کتاب لغت که درآن کلمات به ترتیب الفبایی در پی یکدیگر آمده اند، دراینجا مورد بحث نیست.

کلمات توده شدهٔ بدون نظم و قاعده برروی یکدیگر نیست که هر یک از آنها بدون ارتباط اساسی با دیگران باشد (تصویر A). برخلاف، کلمات پیوستهٔ با یکدیگر از جهتهای مختلف و متعدّد وجود دارند و درنتیجه پهنه هایی را تشکیل می دهند که در جاهای متعدّدبرروی یکدیگر قرار می گیرند (تصویر B). این پهنه ها یا بخشها را که از پیوستگیها و ارتباطات گوناگون کلمات درمیان آنها حاصل می شود می توانیم به نام «میدانهای معنیشناختی» بخوانیم.

هر میدان معنیشناختی نمایندهٔ یک حوزهٔ تصوّری مستقلّی است که از لحاظ طبیعت و ماهیّت کاملاً به واژگان شباهت دارد. اختلاف میان «واژگان» و «میدان معنیشناختی» آشکارا یک اختلاف نسبی است؛ اصولاً نمی تواند هیچ اختلافی میان آنها وجود داشته باشد. چه، درآخرین تحلیل، یک «میدان معنیشناختی» کمتر از یک «واژگان» صورت یک کلّ صاحب سازمان نیست، چه مجموعه ای کلّی از کلماتی است که در الگویی معنیدار مرتّب شده و دستگاهی از تصوّرها و مفاهیم مرتّب شده و ساخته شدهٔ بنابراصل سازمان تصوّری را نمایش می دهد. واژگان معمولاً مشتمل بر عدّه ای از حوزه ها است، یعنی واژگان به عنوان یک میدان تصوّری بزرگ به چندین میدان خاص تقسیم شده است. ولی هریک از میدانهای خاص، به عنوان یک بخش سازماندار واژگان، خودشایستگی آن دارد که اگر چندان بزرگ باشد که بتواند به صورت واحدی مستقل درنظر گرفته شود، عنوان یک «واژگان» پیدا کند. تنها هنگامی که آن را همچون جزءِ خاصّی از یک کلّ بزرگتر مورد ملاحظه قرار می دهیم، آن را از این کلّ بزرگتر متمایز می سازیم و به آن نام «میدان معنیشناختی» می دهیم. میدان معنیشناختی، بدین معنی، دستگاهی در درون دستگاه دیگر یعنی یک زیردستگاه یا دستگاه جزء است.

پس به صورت نظری امکان آن هست که حتّی خود واژگان قرآنی را یک «میدان» خاصّ مندرج در کلّی بزرگتر، یعنی واژگان زبان عربی در دورهٔ نزول قرآن بدانیم. اگر اهمّیّت فرهنگی عظیم واژگان قرآن را در تاریخ زبان عربی از نظر دور بداریم— که عملاً چنین کاری از عهدهٔ ما برنمی آید— و دیدگاهی صرفاً صوری اختیار کنیم، درآن صورت واژگان قرآنی تنها یک

دستگاه و نظام جزئی مندرج در یک دستگاه و نظام دیگر خواهد بود. در هرصورت، چنان می نماید که از اینجا هشداری به ما داده می شود که از شناختن ارتباط اساسی آن با دیگر بخشهای مهمّ واقع در کلّ واژگان زبان عربی غافل نباشیم ــ خوشبختانه، لااقل مقداری از این بخشهای دیگر برای ماشناخته است، مخصوصاً از طریق زبان پیش از اسلام و شعر **مُخَضْرَم**[۱۴]، که از برکت تلاشهای فراوان و پررنج زبانشناسان دورۀ عبّاسی به مارسیده است. شاعران پیش از اسلام ــ و به صورت جزئی شاعران **مخضرم** ــ در داشتن بسیاری از کلمات کلیدی با قرآن شریکند، ولی واژگان ایشان و جهانبینی وابستۀ به آن در خطوطی کاملاً متفاوت با قرآن صورت پذیرفته است.

دراین دو دستگاه و نظام تصوّری عمدۀ عربستان کهن ــ پیش از اسلامی و قرآنی ــ حتّی عناصر متعارفی، بنابرقاعده، متعلّق به حوزه های اندیشۀ کاملاً متفاوت است. و این بدان معنی است که یک کلمۀ واحد بنابرآنکه به این یا آن دستگاه و نظام تعلّق داشته باشد، معمولاً ارزش معنیشناختی متفاوت پیدا می کند. و چون، از لحاظ گاهشماری، واژگان شعر جاهلی مقدّم بر واژگان قرآن است، مقایسه ای میان آن دو یقیناً بسیار ثمربخش خواهد بود. از روی آن می توان توقّع داشت که نور روشن کننده ای بر معنی «اساسی» بعضی از اصطلاحات کلیدی که در قرآن وجود دارد بتابد. علاوه براین به ما اجازۀ آن می دهد که از خاستگاه اندیشه های تازه و تغییر شکل یافتن اندیشه های کهن در عربستان در دورۀ بحرانی ممتدّ از دوران اخیر جاهلیّت تا دوران اوایل اسلام آگاه شویم، و برما معلوم شود که چگونه تاریخ در اندیشه و زندگی قومی اثر کرده و آن را دگرگون ساخته است. و همین دلیل عمدۀ آن است که چرا در آنچه پس از این خواهد آمد، من پیوسته در بیان ساخت معنیشناختی واژگان قرآن به شعر دوران پیش از اسلام استناد خواهم کرد.[۱۵]

---

۱٤ ــ اصطلاحی است برای معرّفی آن دسته از اعراب که نیمۀ نخستین عمر خود را در دوران جاهلیّت و نیمۀ دیگر را در اسلام گذرانده اند؛ به صورت خلاصه اصطلاحی برای معرّفی اعراب معاصر پیغمبر اسلام(ص) است.

۱۵ ــ می توانیم دراین جهت یک گام هم پیشتر برویم و بکوشیم که از این دیدگاه خاص

امیدوارم با ملاحظاتی که گذشت، این مطلب کاملاً روشن شده باشد که واژگان، دور از آنکه همچون دشتی هموار و یکنواخت باشد، عبارت از عدّه زیاد ــ یا شاید بتوان گفت تعداد بیشماری ــ لایه‌های ارتباطاتِ به‌هم‌وابسته یا حوزه‌های اشتراک تصوّری است که هر یک از آنها متناظر با دلبستگی و علاقه‌مندی غالب یک جامعه در دوره‌ای از تاریخ آن است و بنابراین جنبه و سیمایی از کمال مطلوبها و بلندپروازیها و اشتغالات آن را خلاصه می‌کند. کوتاه سخن آنکه، واژگان ساختی چندلایه است. و این لایه‌ها، از لحاظ زبانشناختی، به توسّط گروههایی از کلماتِ کلیدی ساخته شده‌اند که ما آنها را «میدانهای معنیشناختی» نامیدیم.

وظیفهٔ بعدی ما تحقیق دراین امر است که «میدانهای معنیشناختی» فردی با توجه به جزئیّات آنها چگونه ساخته شده‌اند، و چگونه برای ما این امکان وجود دارد که یکی از آنها را در میان یک کلّ بسیار پیچیده که از به‌هم پیوستن عناصر گوناگون فراهم آمده است پیدا کنیم. بنابراین، برای بازگشت به موضوع اصلی بحث خود دراین فصل، که چیزی جز معنیشناسی قرآن نیست، باید این کوشش را آغاز کنیم که حوزه‌های تصوّری عمدهٔ قرآن را از یکدیگر جدا سازیم، و سپس لازم است به اکتشاف این امر بپردازیم که چگونه حدود این حوزه‌های میدان معنیشناختی ــ بزرگ و کوچک ــ از همسایه‌های خود جدا شده، و ارتباط آنها با یکدیگر از چه قرار است، و ساخت درونی آنها به چه ترتیب است، و چگونه در دستگاه چند لایهٔ بزرگتر، یعنی در نظام قرآن، سازمان یافته و یکدیگر را تکامل بخشیده‌اند، و علاوه براین باید نسبت به ساختمان خاصّ معنای هر کلمه کلیدی توجّه لازم مبذول داریم.

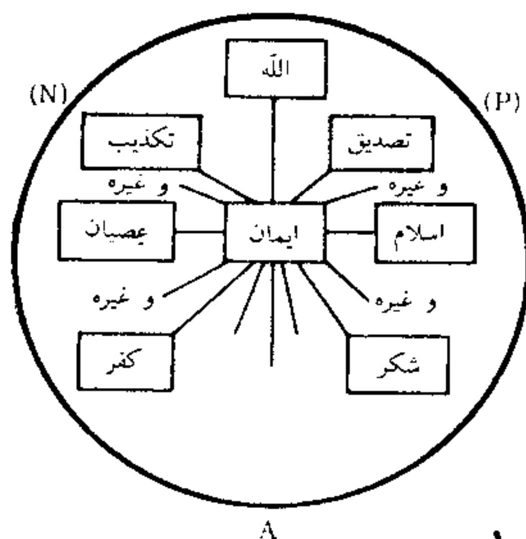
فرهنگ اسلامی را در اعصار نهضت پیشرو و گسترش آفرینندهٔ آن مورد تحقیق و پیجویی قرار دهیم. پس از آنکه معنیشناسی قرآن استقرار پیدا کرد، مقدّمهٔ خوب و واقعاً لازمی برای مطالعهٔ ثمربخش دستگاههای معنیشناختی دیگری که بعداز دورهٔ قرآن پیدا شده فراهم می‌آید: که کلام، فقه، فلسفه، تصوّف، صرف و نحو و بلاغت از عمده‌ترین این گونه دستگاهها است. واین امرالبته درخارج موضوع بحث کتاب حاضر قرار دارد. ولی من، لااقل، بعضی از اندیشه‌های مربوط به این مسئله جالب توجّه را در فصل بعد به نظر خواننده خواهم رسانید.

در این نقطه باید اصطلاح فنّی دیگری ــ «کلمهٔ کانونی» ــ را معرّفی کنیم که متناظر است با یک تصوّر و مفهوم روانشناختی که هنگام جدا کردن و مورد تحلیل قرار دادن میدانهای معنیشناختی برای ما بسیار مفید واقع خواهد شد. از «کلمهٔ کانونی» مقصود من یک کلمهٔ کلیدی خاصّ است که نماینده و محدودکنندهٔ یک حوزه و محوّطهٔ تصوّری، یعنی به‌اصطلاح ما یک «میدان معنیشناختی» نسبتاً مستقلّ و متمایز در درون یک کلّ بزرگتر از واژگان است. بنابراین یک «کلمهٔ کانونی» یک «نمونه» (arché) به‌معنای ارسطویی این کلمه است؛ چیزی است که بنابرآن یک دستگاه جزءِ کلمات کلیدی تأسیس و از دیگر دستگاهها متمایز می‌شود. مرکز تصوّری یک بخش مهمّ معنیشناختی واژگانی مشتمل بر عدّه‌ای کلمات کلیدی است.

چون همهٔ کلمات کلیدی، بنابرتعریف، اصطلاحات مهم هستند، برای ما تصمیم گرفتن دربارهٔ اینکه کدام یک از همهٔ نامزدهای «کلمهٔ کانونی» دستگاه شدن در میان آنها باید برای این منظور انتخاب شود، دشوار است. و در اینجا نیز باید امکان حضور عنصری از انتخاب به دلخواه و برحسب تصادف را قبول کنیم. ولی نباید اجازه دهیم که این امر ما را درخصوص سودمندی روششناختی چنین تصوّری کور کند. آشفتگی وضع در نتیجهٔ این واقعیّت کمتر می‌شود که تصوّر و مفهوم «کلمهٔ کانونی» یک تصوّر بسیار قابل انعطاف است و لزوماً باید چنین باشد. اگر کلمه‌ای در یک میدان معنیشناختی عنوان «کلمهٔ کانونی» پیدا کرده است، این امر به هیچ‌وجه مانع آن نیست که همین کلمهٔ کلیدی در میدان یا میدانهای دیگر تنها کلمهٔ کلیدی باشد. و این درست منعکس‌کنندهٔ ماهیّت واقعی واژگان است که، چنانکه پیشتر گفتم، پیوسته و در همه جا ساختمانی چند لایه است. و من اکنون این مطلب را با آوردن یکی دومثال روشن خواهم کرد.

مثلاً کلمهٔ **ایمان** ــ با همهٔ کلمات دیگر مشتق شدهٔ به صورت مستقیم از ریشهٔ آن، همچون **آمَنَ** و **مؤمن** ــ در قرآن نقشی بسیار مهم ایفا می‌کند. هیچ‌کس با این نگرش ما مخالف نیست که به این کلمه همچون کلمه‌ای کانونی نظر کنیم که بر میدانی مخصوص به خود حکومت می‌کند. و به محض

اینکه آن را به عنوان کلمهٔ کانونی برگزیدیم، به آن آغاز می کنیم که عدّه‌ای از کلمات مهمّ دیگر یعنی کلمات کلیدی را همچون دانه های خوشه در اطراف آن که عنوان نقطهٔ مرکزی یا کانونی پیدا کرده است مشاهده کنیم که روی هم رفته یک حوزه و محوّطهٔ تصوّری را در داخل کلّ واژگان قرآن تشکیل داده‌اند (تصویر A). این کلمات کلیدیِ فراهم آمدهٔ در پیرامون **ایمان** یا خصوصیّت و رنگ مثبت (P) دارند و یا خصوصیّت و رنگ منفی (N). در طرف مثبت، از جملهٔ این کلمات است کلمهٔ **شکر** (از فعل **شَکَرَ**)[۱۶]، و **اسلام** به معنی تسلیم شدن (از فعل **أَسْلَمَ**) و **تصدیق** یعنی راست پنداشتن وحی (از فعل **صَدَّقَ**)، و **اللّه** به عنوان موضوع ایمان و جزاینها، درصورتی که ناحیهٔ منفی این شبکهٔ تصوّری عبارت است از کلماتی همچون **کفر** یعنی بی ایمانی، و **تکذیب** یعنی دروغ شمردن وحی (از فعل **کَذَّبَ**؛ **کَذِب** یعنی «دروغ»)، و **عِصیان** به معنی نافرمانی، و **نِفاق** به معنی به دروغ خود را صاحب ایمان نشان دادن، و غیره.



۹

بدین‌ترتیب گروهی از کلمات مهم، یعنی کلمات کلیدی، در اطراف

---

۱۶ ـــ دربارهٔ ارتباط نزدیک میان این **وایمان** به پیش از این، صفحهٔ **۱۹**، رجوع کنید. از کفر نیز در همانجا به اختصار سخن گفتیم. و امّا درخصوص کلمهٔ نفاق به کتاب من، **ساختمان اصطلاحات اخلاقی درقرآن**، ص ۱۶۸ و بعد مراجعه کنید.

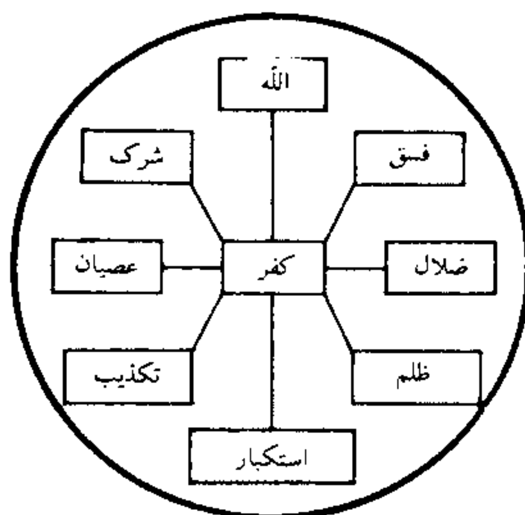
کلمه‌ای فراهم می‌آیند که همهٔ گروه را نمایش می‌دهد و متحّد می‌کند، وازاین راه میدانی نسبتاً مستقلّ از تصوّرها پدید می‌آورد. اگر کلمه‌ای که در مرکز جایگزین شده، به صورت کلّی محدودکنندهٔ میدان باشد و تصوّر و مفهوم عمده را بدون توجّه به جزئیّات به‌دست دهد، کلماتی که در پیرامون آن گرد آمده‌اند هریک به صورتی خاصِّ خود نمایندهٔ این یا آن جنبه از تصوّر مرکزی خواهند بود؛ اینها همچون اصل تنوّع و تشخّص و تمایز عمل می‌کنند، درصورتی که کلمهٔ کانونی عنوان اصل ایجاد وحدت و یگانگی دارد. و کلّ میدان به خودی خود یک واژگان کوچک در درون واژگان بزرگتر قرآن، یعنی یک زیردستگاه از تصوّرها می‌سازد که در داخل یک دستگاه تصوّری بزرگتر قرار می‌گیرد. و این یک عبارت از عدّه‌ای از زیردستگاههای ساخته شده است که در کنار یکدیگر وجود دارند.

ولی این هنوز تصویر درستی از ماهیّت پیچیدهٔ کلّ دستگاه را به‌دست نمی‌دهد. پیچیدگی مطلب از این واقعیّت برمی‌خیزد که هریک از کلماتی که در زیردستگاه ظاهر می‌شود، خواه کلمهٔ کانونی باشد یا کلمهٔ کلیدی، محدود به حدود یک میدان خاص باقی نمی‌ماند، بلکه معمولاً دارای ارتباط چندجانبه‌ای با کلمات دیگر است که به میدانهای دیگر تعلّق دارند. کلمهٔ کانونی یک میدان ممکن است همچون یک اصطلاح کلیدی متعارفی در میدان دیگر ظاهر شود؛ برعکس، کلمه‌ای که در یک میدان وضع اصطلاح کلیدی دارد، ممکن است در میدان و حوزهٔ دیگر به صورت یک کلمهٔ کانونی پدیدار شود. نیز ممکن است درآنجا بعضی کلمات باشند که همچون کلماتی کلیدی سادهٔ مشترک میان دو یا چند میدان دیگر دیده می‌شوند.

بهترین مثال کلمهٔ **اللّه** است که در میدان معنیشناختی **ایمان** که به آن اشاره کردم همچون یک کلمهٔ کلیدی همراه با کلماتی دیگر در پیرامون کلمهٔ کانونی **ایمان** قرار می‌گیرد، چه از لحاظ صرف و نحوی متعلّق و مفعول فعل **ایمان** ــ **آمَنَ بِاللّه** ــ است که یکی از تعبیرات قرآن است. جانب تصوّری این عبارت از آن است که خدا دراینجا همچون موضوع و متعلّق ایمان درنظر گرفته شده است. ولی دیدگاههای دیگری نیز هست که از آنها کلمهٔ اللّه باید همچون

یک کلمهٔ کانونی درنظر گرفته شود که درپیرامون خود عدّه‌ای از کلمات کلیدی و از جمله خود **ایمان** را فراهم آورده است. حقیقت آن است که، کلمهٔ **الله** عالیترین کلمهٔ کانونی در واژگان قرآنی است که بر سراسر قلمرو آن فرمانروایی دارد. و این چیزی جز سیمای معنیشناختی حقیقتی نیست که معمولاً با گفتن اینکه جهان قرآن اصولاً خدا مرکزی است همان را در نظر داریم. پس از این بازهم فرصتی برای بازگشت به این مطلب دراین کتاب فراهم خواهد آمد.

دربارهٔ باقی کلمات کلیدی که در همین میدان ظاهر می‌شود، بدون‌شک **اسلام** شایستگی آن دارد که همچون یک کلمهٔ کانونی با میدان معنیشناختی مخصوص خود مورد ملاحظه واقع شود. و نیز چنین است کلمهٔ **کفر** درجهت منفی. باقیمانده، یعنی کلماتی همچون **شکر** و **تصدیق** و تکذیب ظاهراً شایستگی آن ندارند که دریک دستگاه تصوّری درقرآن وضع مرکزی پیدا کنند.



B ۹

میدان معنیشناختی **کفر** را می‌توان با این نمودار (تصویر B) نمایش داد. این نمودار را عمداً، با حذف همهٔ عناصر منفی، یعنی کلماتی که جانب مثبت نمودار نشان‌دهندهٔ میدان معنیشناختی **ایمان** (تصویر A) را می‌سازند، ساده و خلاصه کرده‌ایم. همهٔ کلمات کلیدی که کلمهٔ کانونی را دراین نمودار احاطه کرده‌اند، یا کلماتی به معنی سیماهای جزئی و خاصّ خودِ تصوّر **کفر**

هستند، یا کلماتی که تصوّرات دارای ارتباط نزدیک با **کفر** را در قرآن نمایش می دهند.[17]

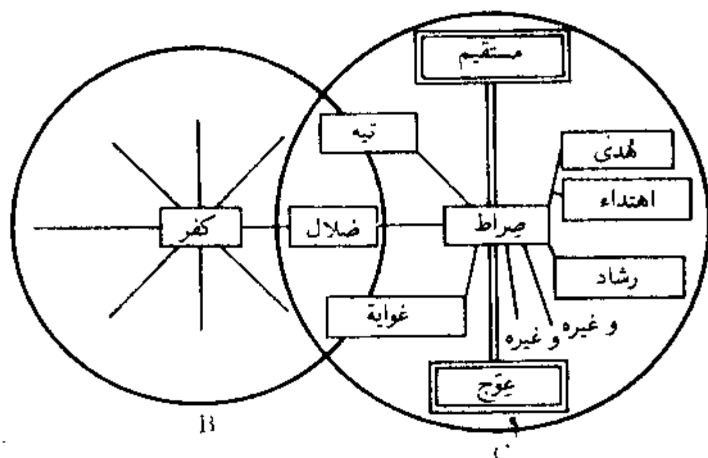
همان گونه که پیشتر بیان کردیم، در نتیجهٔ این واقعیّت که، بنا برقاعده، کلمهٔ کلیدی واحد با همین عنوان کلمهٔ کلیدی به چند میدان متفاوت تعلّق دارد که در حوزه های مختلف سبب پیدا شدن روابط معنیشناختی متفاوت می شوند، پیچیدگی کلّ دستگاه بسیار افزایش پیدا می کند. مثلاً کلمهٔ **ضَلال** را در میدان معنیشناختی **کفر** در نظر می گیریم. معنی خاصّ **ضلال** «به بیراهه رفتن» و «از راه راست دورشدن» و فعل آن **ضَلَّ** است. جزئی از این تصوّر دینی بسیار برجستهٔ قرآن است که خدا «راه راست» را برای رستگار شدن به بندگان خود می نماید، ولی تنها معدودی از آنان براین راه می روند و بسیاری در بیراهه گام برمی دارند. برحسب میدان معنیشناختی که ما اکنون از آن بحث می کنیم **کفر** یعنی «بی ایمانی» نسبت به خدا درست نتیجهٔ لازم عمل انسانی است که به جای تنها راه راست راه نادرست را برگزیده— یا چنان است که ناگزیر باید آن را برگزیند.[18] به عبارت دیگر **کفر** و **ضلال** درست اشاره به امر واحدی است که از دو زاویهٔ مختلف به آن نظر شده باشد. و به همین اعتبار است که کلمهٔ **ضلال** مقام خاصّ خود را در میدان **کفر** دارد. ولی نکتهٔ مورد توجّه آن است که، چنانکه هم اکنون خواهیم دید، این تنها مکان خاصّ تعیین شدهٔ برای **ضلال** در تمام دستگاه واژگان قرآنی نیست.

مفهوم راه، **صِراط** یا **سَبیل**، نقش برجسته تری در تشکیل تصوّر خاصّ قرآنی دارد. حتّی یک خوانندهٔ سطحی متوجّه این نکته می شود که قرآن از اوّل تا آخر اشباع شدهٔ با این اندیشه است. آشکارا **صراط** یا مترادف آن **سبیل** کلمه ای

۱۷ — برای تحلیل تفصیلی همهٔ این کلمات، به **ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن**، ص ۱۱۳ و بعد مراجعه کنید.

۱۸ — متن قرآن این دوشکل نگرش را دربارهٔ این مسئله القا می کند، و همین امر در علم کلام اسلامی بحث دربارهٔ مسئلهٔ معمّایی تقابل میان تقدیرالاهی وآزادی انسان را پیش آورده است. به پس از این، فصل ششم، بخش ۲، مراجعه کنید.

کلیدی است که بر تمام میدان معنیشناختی فراهم آمدهٔ از خانواده‌ای از کلمات حکومت می کند که هر یک از آنها، به روش خاص و از دیدگاه خاصّ خود، نمایندهٔ وجهه‌ای از اندیشهٔ قرآنی است. کلمات کلیدی این میدان را می توان برحسب قرارداد در زیر سه گروه عمده طبقه‌بندی کرد. (۱) در مقام اوّل کلماتی می آید که نمایندهٔ تصوّرهای مربوط به ماهیّت و طبیعت خود راه است. قرآن به این مسئلهٔ راه از دیدگاه راست بودن (**مستقیم**، **سَوِیّ**، وغیره) یا کج بودنِ (**عِوَج**، وغیره) آن نظر می کند. (۲) تصوّرها و مفاهیم وابستهٔ به انتخاب انسان، یا رهبری شدن وی به راه راست (**هُدیٰ**، **اِهتِداء**، **رَشَد**، غیره). (۳) تصوّرها ومفاهیم سرگردانی و گمراهی از راه راست (**ضلال**، **غَوایَة**، **تَیْه**، و غیره). نمودار C به صورتی بسیار ساده شده آن چارچوب ساختمانی را نمایش می دهد که درآن تصوّرهای گوناگون وابستهٔ به تصوّر مرکزی **صراط** در کنار یکدیگر قرار گرفته و به صورت کلّی واجمالی ارتباط آنها با یکدیگر در گروههای کوچکتری آشکار می شود که آنها نیز باهم به صورت مثبت یا منفی وابستگی دارند و سرانجام در میدان معنیشناختی بزرگ **صراط** صورت وحدت پیدا می کنند.



در اینجا امر مهمتری جلب توجّه می کند. اگر نمودار C را با نمودار B مقایسه کنیم— که نمودار معنیشناختی **کفر** است— بلافاصله به این نکته متوجّه خواهیم شد که کلمهٔ **ضلال** میان هردو دستگاه مشترک است. به عبارت دیگر، کلمهٔ واحد به اعتبار واحدِ کلمهٔ کلیدی بودن به دو دستگاه تصوّری

متفاوت تعلّق پیدا کرده است. به عنوان کلمه‌ای کلیدی در B و C وظیفهٔ اساسی واحدی را انجام می‌دهد، ولی نقش عینی و ملموسی که ایفا می‌کند، برحسب اینکه عضوی از این یا آن دستگاه باشد، به صورتی وسیع تغییر می‌پذیرد. **ضلال**، به عنوان کلمه‌ای کلیدی از **کفر** در روشنیِ کاملاً متفاوتی از بودن همین کلمهٔ **ضلال** در میدان **صراط** دیده می‌شود، به‌سبب آنکه پیوندها و ارتباطهای آن در دو میدان با یکدیگر متفاوت است. ولی با این همه، از سوی دیگر، این مطلب درست است که کلمهٔ **ضلال** حلقهٔ اتّصالی میان دو دستگاه به‌وجود می‌آورد. بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که دو میدان معنیشناختی عمدهٔ قرآن با یکدیگر از راهی بسیار دقیق و ظریف ولی صمیمانه و نزدیک ارتباط پیدا می‌کنند، بدون آنکه استقلال نسبی خودرا از کف بدهند. البتّه من دراینجا، به عمد، مطلب را تا آخرین درجه ساده کرده‌ام، و این را نیک می‌دانم که در پاره‌ای از موارد ساده کردن مفرطِ رَوِششناختی، ساخت اصلی چیزها را بهتر آشکار می‌سازد. در حقیقت، **ضلال** تنها نقطهٔ تماسّ میان B و C نیست؛ بسیاری نقاط دیگر از این قبیل می‌توان کشف کرد. ولی نکتهٔ اساسی دربارهٔ مسئلهٔ حاضر ما توجّه به این امر است که یک کلمهٔ کلیدی می‌تواند در چندین میدان معنیشناختی در آن واحد به اعتبار کلیدی بودن ظاهر شود، و درهر یک از آنها سهمی متفاوت داشته باشد، و درعین حال حلقهٔ اتصّالی میان آنها باشد.

این امر، افزودهٔ با واقعیّت یادشدهٔ در فوق مبنی براینکه کلمهٔ کانونی یک میدان معنیشناختی ممکن است در یک یا چند میدان معنیشناختی دیگر به عنوان کلمهٔ کلیدی ظاهر شود و غالباً نیز چنین اتفاق می‌افتد، سبب آن است که بصیرتی روشن دربارهٔ پیچیدگی آنچه به نام «واژگان» خوانده می‌شود، برای ما حاصل آید. درنتیجه، واژگان به عنوان حاصل جمع کلّی همهٔ میدانهای معنیشناختی، همچون شبکه‌ای پیچیده و وسیع از ارتباطات چندجانبهٔ میان کلمات به‌نظر می‌رسد که متناظر با یک کلّ سازماندار فراهم آمدهٔ از تصوّراتی است که با یکدیگر از هزاران راه ارتباط و وابستگی دارند. چنین کلّ سازمانداری از تصوّرها که نماد (سمبول) آن واژگان یک قوم و یک دستگاه تصوّری کلّی است، همان است که من آن را به نام « Weltanschauung »،

یا ــ برای متمایز ساختن آن از گونه‌های دیگر جهانبینی حاصل شدهٔ با روشهای دیگر، مثلاً جهانبینی فلسفی ــ « Semantic Weltanschauung » یعنی جهانبینی معنیشناختی می‌نامم.

خواننده توجّه دارد که من در آنچه گذشت پیوسته دو عبارت «دستگاه تصوّری» و «واژگان» را بیشتر بدون تفاوت و تمایز قائل شدن میان آنها به کار برده‌ام. و این بدان جهت است که این دو تعبیر، به نظر من، چیزی جز دو سیما از امری واحد نیستند، بدین معنی که «زبانشناختی» به سادگی جانب دیگر «تصوّری» است. یک تصوّر، هرچند قابل تعریف باشد،[19] به خودی خود چیزی طفره‌آمیز و آشفته است و گرفتن و در یافتن آن دشواری دارد و همیشه دارای حدودی مبهم است. تنها هنگامی به آن آغاز می‌کند که دارای وجودی مستقل با حدودی کمابیش ثابت باشد که در لفافی زبانشناختی پیچیده شود، یعنی به صورت یک کلمه درآید. همهٔ تصوّرهای شناخته و پذیرفته شدهٔ بدین‌گونه در جامعه‌ای معیّن و در دوره‌ای از تاریخ، بنابر قاعده، تمایل به آن دارند که از لحاظ زبانشناختی زود یا دیر تثبیت شوند و بدین‌ترتیب شکل و صورت ملموس و نسبتاً پایداری پیدا کنند. تنها پس از آن است که عنوان اشیاء و وجودهای اجتماعی به معنی واقعی این کلمه پیدا می‌کنند، و آشکارا میان همهٔ کسانی که به آن اجتماع تعلّق دارند مشترک می‌شوند. به صورت نظری، من به هیچ وجه منکر امکان وجود تصوّرهای «مقدّم بر زبانشناسی» نیستم، ولی اگر چنین چیزهایی وجود داشته باشد، در آن سوی مرزهای توجّه علمی ما قرار دارد. به هر صورت هنگامی که کلمهٔ تصوّر را دراین کتاب به کار می‌برم، مقصودم تصوّری است که کلمه‌ای به دنبال خود داشته باشد. همین مطلب دربارهٔ مجموعهٔ کلّی

---

۱۹ ــ دراین کتاب، همچون در کتاب قدیمتر خود که پیشتر از آن دراین فصل یاد کردم، مقصودم از کلمهٔ «تصوّر»(Concept) همان معنی است که برونر و گودنو وآوستین، نویسندگان کتاب معتبر **تحقیقی دربارهٔ اندیشیدن**، نیویورک، ۱۹۵۶ به کار برده‌اند

J.S. Brunner, J.J.Goodnow and G.A. Austin, A Study of thinking

ــ دراین کتاب، به عنوان ضمیمه، مقاله‌ای دربارهٔ **زبان و مقولات**، نوشتهٔ راجر براون آمده که اهمیّت آن از خود کتاب کمتر نیست ــ Roger Brown, language and Categories .

تصوّرهای سازماندار نیز صادق است که از آنها در این کتاب سخن می گویم. یک شبکهٔ پیچیدهٔ واحد از پیوستگیها و ارتباطها، به اعتبار سیمای زبانشناختی آن، یک «واژگان» است، و به اعتبار سیمای تصوّری یک «جهانبینی». و به همین معنی و تنها به همین معنی است که ما پس از این، هنگام بحث در مسئلهٔ جهانبینی معنیشناختی قرآن، توجّه خود را معطوف می داریم.

آنچه باقی می ماند گفتن کلمه‌ای درخصوص آن هدف و کمال مطلوب نهایی است که ما در ادامهٔ این بحث برای خود برگزیده‌ایم. چون هر نظام و دستگاه شایستهٔ این نام باید مبتنی براصلی الگوساز باشد، طبیعی است که در آنچه مورد بحث ما است نیز، نه تنها هر میدان معنیشناختی فردی بلکه کلّ دستگاه تصوّرهای قرآنی فراگیرندهٔ همهٔ لایه‌های ارتباط و پیوستگیها، مبتنی بر الگویی است که به اندیشهٔ خاصّ قرآنی اختصاص دارد، و این اندیشه را از نظامها و دستگاههای تصوّری غیر قرآنی، خواه اسلامی و خواه جز آن، متمایز می سازد.[۲۰]

با به کار بردن کلمات یکی از پیشتازان برجستهٔ این نوع تحقیق، یعنی اِدوارد ساپیر، می‌توان گفت که برای هر نظام و دستگاه «چیزی به عنوان نقشهٔ اساسی و طرز و روش خاص وجود دارد». برای جدا کردن این طرح و نقشهٔ اساسی، لازم است که ــ به گفتهٔ ساپیر ــ «روح ساختمانی» فرمانروای برطبیعت و ماهیّت کلّ نظام قرآنی و شناختن روش کار آن آخرین هدف هر فرد معنیشناسی باشد که قرآن را مورد تحقیق قرار می دهد، و تا زمانی که به علم معنیشناسی همچون یک علم فرهنگی نگاه می کند همین هدف و نظر را داشته باشد. چه تنها هنگامی که دراین کار توفیق حاصل کنیم، می‌توانیم به آن امیدوار باشیم که جهانبینی قرآن را، ــ که از لحاظ فلسفی چیزی جز «وجودشناسی قرآنی» نیست و در آغاز این فصل بدان اشاره کردیم، در روشنی قرار دهیم.

---

۲۰ ــ از این مطلب در فصل بعد آگاه خواهیم شد. ارتباط تاریخی میان جهانبینی دینی قرآن و جهانبینی کلام اسلامی به صورت خاص جالب توجّه است.

البتّه این همه یک کمال مطلوب محض است که باید بپذیریم که دست یافتن به آن بسیار دشوار است یا هرگز به آن دسترس نخواهیم داشت. تحقیق حاضر روی‌هم رفته تنها گام نخستین و متواضعانه‌ای است که به جانب این هدف نهایی برداشته شده است.

فصل دوم

اصطلاحات کلیدی قرآن در تاریخ

۱ ـ معنیشناسی همزمان و زمانگذر

حقیقت آن است که اغلب مسائلی که در فصل حاضر مورد بحث واقع شده، در داخل چشم‌انداز این کتاب قرار نمی‌گیرد که، همان‌گونه که مکرّر در فصل پیش بدان اشاره شد، هدف آن تحقیق در جهانبینی قرآن از طریق واژگان آن است. و همین هدف طبیعتاً تعیین کنندهٔ دامنهٔ پژوهشها و ملاحظاتی است که پرداختن به آن مجاز شمرده می‌شود. از «تاریخ» کلمات کلیدی تنها جزء پیش از اسلامی یعنی پیش از قرآنی آن برای منظور ما ضرورت دارد، تا آن حد که معانی «اساسی» کلمات را در روشنی قرار دهد. تکامل و گسترش معانی در دوره‌های پس از قرآنی به هیچ وجه مستقیماً طرف توجّه ما قرار نمی‌گیرد.

اگر، با وجود این واقعیّت آشکار، هنوز دربارهٔ این نکته اصرار می‌ورزیم که دراین نقطه لااقل به مسائل مهمّ برخاستهٔ از معنیشناسی تاریخی مربوط به دگرگونیهایی که برای بعضی از اصطلاحات کلیدی در طول تاریخ پیدا شده توجّه کنیم، این اصرار و توجّه سه دلیل دارد.

نخست: چون، به صورت کلّی، مطالعه وپژوهش در یک مسئله از دو یا چند زاویهٔ متفاوت ولی دارای ارتباط نزدیک با یکدیگر، سبب به‌دست آوردن دیدی ژرفتر و جامعتر دربارهٔ آن مسئله می‌شود، می‌توانیم به حق توقّع آن داشته باشیم که، در تحقیق خاّص ما نیز، چون مسئلهٔ «واژگان» از نو همچون یک فرایند تاریخی مورد مطالعه واقع شود، به دنبالهٔ بحثی که پیشتر صورت گرفت،

سبب آن شود که بتوانیم بعضی از سیماهای مهمّ مسائل نظری را که به صورت کامل در فصل پیش دربارهٔ آنها سخن گفته نشده، آشکار سازد و در روشنی قرار دهد.

دوم آنکه، با پیجویی دربارهٔ گسترش و تکامل معنیشناختی بعضی از اصطلاحات کلیدی قرآن در دستگاههایی غیرقرآنی که با گذشت زمان در جهان اسلام به وجود آمده بوده، این شایستگی و فرصت برای ما فراهم می‌آید که روشنی تازه‌ای بر خصوصیّت آن معانی در خود قرآن بیفکنیم. بالاخره، مطالعهٔ دقیق مسئلهٔ امکان و اهمّیت یک معنیشناسی تاریخی، مزایا و محدودیّتهای روشها و اصول مخصوص به معنیشناسی ایستان را روشن می کند و، از این راه، به ما اجازه می دهد که دو معنیشناسی را به سودمندترین وجه با یکدیگر ترکیب کنیم و آن را در تجزیه و تحلیل واژگان قرآنی مورد استفاده قرار دهیم.

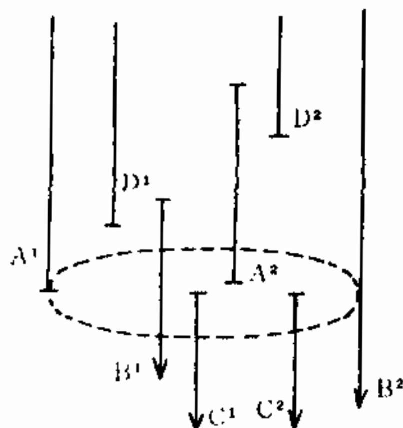
اکنون برای ورود مستقیم به بحث مورد نظر گوییم که به «واژگان» می توان از دو نقطهٔ دید روانشناختی متفاوت نظر کرد. در زبانشناسی نوین این دو دیدگاه به نامهای «زمانگذر» و «همزمان»* خوانده می‌شود. زمانگذر، چنانکه ترکیب و اشتقاق کلمه نشان می دهد، عبارت از دیدی از زبان است که در آن عنصر زمان در هرچه مربوط به زبانشناسی است علی الاصول مورد تأکید واقع می‌شود. بنابراین واژگان، از لحاظ زمانگذر، بسته‌ای از کلمات است که هر یک از آنها مستقلّ از دیگران به روش خاصّ خود رشد می کند و تغییر می‌پذیرد. بعضی از کلمات موجود در گروه و دسته ممکن است حالت توقّف پیدا کند، یعنی در دوره‌ای از زمان (As) استعمال آنها موقوف شود؛ کلمات دیگر مدّت درازتری (Bs) رایج می مانند؛ و نیز ممکن است در نقطهٔ معیّنی از زمان کلماتی تازه در صحنهٔ زبان پیدا شوند و از آن زمان (Cs) تاریخ خود را آغاز کنند.

اگر جریان تاریخ را به صورت افقی در دوره‌ای قطع کنیم، مقطعی حاصل می‌شود که می توان آن را به شکل سطحی هموار که از عدّه‌ای کلمات

---

* به انگلیسی، اوّلی diachronic ، و دوّمی Synchronic.

تشکیل شده است که در جریان زمان تا آن نقطه به حیات خود ادامه داده‌اند، مجسّم ساخت. برروی این سطح، چنانکه مشاهده می‌شود، As و Bs و Cs همه با هم ظاهر می‌شوند، صرف‌نظر از اینکه تاریخی دراز درپشت‌سر خود داشته باشند (A^1 و B^2) یا تاریخی کوتاه (A^2 و B^1)، یا حتی اصلاً

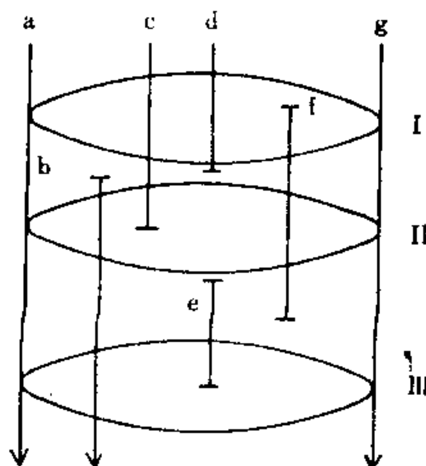


هیچ تاریخی درپشت‌سر خود نداشته باشند (C)، درصورتی که آن کلمات که پیش از این نقطهٔ تاریخی از فعاّل بودن ساقط شده‌اند (Ds) طبیعتاً در ساختن این سطح هیچ شرکتی ندارند، خواه به تازگی مرگ آنها فرارسیده (D^1) یا مدّت درازی از مرگ آنها گذشته باشد (D^2). چنین سطحی درست همان چیزی است که در صفحات گذشته منظور ما از آوردن کلمهٔ «واژگان»، یعنی دستگاه سازمانداری از کلمه‌ها و تصوّرها، بوده است. چه برروی چنین سطحی و تنها برروی آن است که کلمات در برابر چشمان ما به صورت شبکهٔ پیچیده‌ای از تصوّرها آشکار می‌شوند. دیدگاهی را که از برش خطوط تاریخی کلمات حاصل می‌شود و این فرصت را برای ما فراهم می‌آورد که دستگاه و نظام ایستانی از کلمات به‌دست آوریم، دیدگاه «همزمانی» می‌خوانیم.

باید توجّه داشته باشیم که واژگان به این معنی خاص، یعنی سطح ایستان کلمات، محققاً چیزی ساختگی و مصنوعی است. حالت ایستانی است که مصنوعاً با متوقّف ساختن جریان تاریخ همهٔ کلمات یک زبان در نقطه‌ای از زمان به‌وسیلهٔ یک ضربه فراهم می‌آوریم. مقطعی که از آن حاصل می‌شود

حالت ایستان و ساکن دارد، ولی تنها ظاهراً چنین می نماید. به عبارت دیگر، تنها هنگامی ایستان و راکد است که از دید کلّی و جمله ای و کلانبینی (ماکروسکوپی) به آن نگاه کنیم. در نگرش ذرّه‌بینی (میکروسکوپی) به آن، این سطح مقطع از زندگی و حرکت جوشان و متلاطم است. این نکتهٔ اخیر هنگامی خوب آشکار می شود که زبانی، همچون زبان ترکی نوین، در مرحلهٔ بحرانی و انقلابی خود قرار گرفته باشد. عناصر کهنه از آن فرو می ریزد، و عناصری تازه درآن پدیدار می شود؛ بعضی از کلمات تازه‌واردْ جایگاه خوبی در دستگاه زبان پیدا می کنند، ولی بعضی از آنها به زودی محو می شوند و کلمات دیگری جای آنها را می گیرد. سیمای مجموعهٔ کلّی واژگان، حتّی در فواصل کوتاه، تغییر پیدا می کند. و هنگامی که زبانی چنین مرحله ای از تغییر و انتقال را می گذراند، دست یافتن به یک سطح ایستان نسبتاً ثابت و پایدار بسیار دشوار است.[1]

هرچه باشد، در حالات عادی و هنجاری می توانیم هراندازه سطح مقطع که بخواهیم با چنین برشهای افقی در جریان تاریخ کلمات درچندین نقطه (مثلاً برشهای I و II و III درنمودار) به‌وجود آوریم. و اگر این



۱ ــ و به همین دلیل است که نوشتن کتاب لغت خوبی برای زبان ترکی امروز دشواری دارد.

سطوح را با یکدیگر بسنجیم، خواه همهٔ سطح باشد یا تنها بخشی از آن، به کاری پرداخته‌ایم که به نام معنیشناسی تاریخی نامیده می شود.

معنیشناسی تاریخی، بدین معنی، عبارت از آن نیست که تاریخ کلمات منفرد به صورت درونی ساخته شود تا از تغییر معنی آنها در جریان تاریخ آگاهی حاصل آید. این کار نمایندهٔ برداشت عمدهٔ قرن نوزدهم نسبت به زبان و مسائل زبانی بوده است. معنیشناسی تاریخی حقیقی، بدان صورت که امروز از این اصطلاح مفهوم ما می شود، تنها هنگامی آغاز می شود که تاریخ کلمات را به اعتبار کلّ دستگاههای ایستانی که به آنها تعلّق دارند مورد تحقیق و مطالعه قرار می‌دهیم، و به عبارت دیگر: هنگامی که دو یا چند «سطح» مختلف یک زبان مثلاً عربی را در مراحل متفاوت تاریخ آن که با فاصله های زمانی از یکدیگر جدا شده اند، باهم مقایسه می کنیم.

بسته به هدفی که از تجزیه و تحلیل خود داریم، فاصلهٔ زمانی ممکن است کوتاه یا دراز باشد. مثلاً، حتّی زبان خود قرآن را می توان همچون فرایندی تاریخی در نظر گرفت که حدود بیست سال امتداد داشته و مشتمل بر دو دورهٔ متمایز مکّی و مدنی بوده است. دراین مورد به حق می توانیم دوبُرش در امتداد جریان گسترش این زبان دراین دو مرحلهٔ قاطع و بحرانی به‌وجود آوریم و اگر هدف ما تحقیق معنیشناختی گسترش اندیشهٔ اسلامی در داخل مرزهای قرآن باشد، دومقطع را با یکدیگر مقایسه کنیم. در حقیقت، از زمانی که تِئُودُور نُولدِکِه نظر قاطع دورانساز خود را دراین موضوع اظهار داشت، چندین کشف مهم در «تاریخ» واژگان قرآنی صورت گرفته و این مطلب را روشن کرده است که پس از هجرت حضرت پیغمبر(ص) از مکّه به مدینه، زبان وحی از لحاظ معنیشناختی تغییری ژرف پیدا کرد.[۲] یا، با پذیرفتن چشم اندازی پردامنه‌تر،

۲ــ جنبه ای وجوددارد که درآن کتابهای استادمُونتگُومری وات، **محمّددرمکّه**، آکسفرد، ۱۹۵۳و **محمّددرمدینه**، آکسفرد، ۱۹۵۶ـ Montgomery watt, **Mohammad at Mecca; Mohammad at Medina** ــرامی توان تحقیقی جامع دراین نمود به شمار آورد. به عنوان یکی از جالب توجه‌ترین مثالها می توانیم کلمهٔ بسیار معمّایی **تَزَکّی** را شاهد آوریم که وی آن را از دیدگاه فقه اللغه در ضمیمهٔ D از کتاب محمّد در مکّه مورد بحث قرار داده است. درآنجا نشان داده است که چگونه این کلمه که معرّف تصوّر

می‌توانیم واژگان قرآنی را به اعتبار یک کلّ همچون یک دستگاه درنظر بگیریم و آن را با دستگاههای دیگری که پس از آن دراسلام به‌وجود آمد مقایسه کنیم، و این کاری است که در فصل حاضر به آن خواهیم پرداخت.

اکنون، به عنوان قاعده‌ای کلّی، در مورد فرهنگی جوان و سخت در حال رشد همچون فرهنگ صدر اسلام، تکامل تاریخی زبان تمایل مشهودی را به سوی پیچیدگی و پر شاخه شدن تدریجی نشان می‌دهد. در مورد خاصّ ما، پیروزی اسلام قدرت تزلزل‌ناپذیر قرآن را به عنوان کتاب مقدّس دینی تثبیت کرد، و اثر مستقیم زبانشناختی آن در این واقعیّت احساس شد که عملاً همهٔ زبان عربی در زیر نفوذ واژگان قرآنی قرار گرفت، و زبان عربی به تمامی از این واقعیّت متأثّرشد.

برای نشان دادن این مطلب به ساده‌ترین و روشنترین راهِ ممکن، من سه «سطح» معنیشناختی متفاوت را در تاریخ قدیم زبان عربی درنظر می‌گیرم: (۱)پیش از قرآن یا جاهلی، (۲)قرآنی، و (۳)پس از قرآنی و بالخاصّه عبّاسی. در مرحلهٔ نخستین پیش از اسلامی، اجمالاً سه دستگاه کلمات با سه جهانبینی مختلف مندرج درآنها وجود داشته است: (۱) واژگان بدوی محض که کهنترین و برجسته‌ترین جهانبینی صحرانشینی را نمایش می‌دهد؛ (۲) واژگان بازرگانی که طبیعتاً با واژگان نخستین ارتباط نزدیک داشت و برروی آن بنا شده بود، و درعین حال نمایندهٔ روح و جهانبینی متفاوت، و نتیجهٔ گسترش تازهٔ اقتصاد بازرگانی مکّه بود و کلمات و اندیشه‌های مخصوص بازرگانان این شهر عمیقاً درآن نفوذ کرده بود؛[۳] (۳) واژگان یهودی-نصرانی که دستگاهی از

دینی «پاکیزه کردن نفس» یا «پاکیزه شدن» است، به تدریج با گذشت زمان دربرابر کلمهٔ مهمّ دیگر **اسلام** به معنی «تسلیم» محوشده است.

۳ ـ دربارهٔ اهمّیّت این واژگان خاص درتشکیل زبان قرآنی، مثلاً به کتاب تُوری، **اصطلاحات بازرگانی ـ کلامی قرآن**، لیدن، ۱۸۹۲ ـ مراجعه کنید.

C.C. Torrey, The Commercial-Theological Terms of the Koran.

اصطلاحات دینی رایج درمیان جهودان[۴] وترسایان ساکن عربستان بود و دستگاه معمّایی حنیفیان را نیز شامل می شد.[۵] این سه دستگاه اجزاءِ سازندهٔ واژگان عربی جاهلی یا پیش از اسلامی بوده است.

واژگان قرآن از لحاظ زبانشناختی مخلوطی از این سه دستگاه متفاوت است. ولی این بدان معنی نیست که کلمات استخراج شدهٔ از این سه منبع مختلف در قرآن به صورت عناصر نامتجانس قرار گرفته اند. همان گونه که چندین بار پیش از این به تأکید بیان کرده‌ایم، واژگان قرآن یک میدان وسیع معنیشناختی است، واز این لحاظ یک مجموعهٔ سازماندار و یک نظام و دستگاه خودبسنده از کلمات است که درآن همهٔ کلمه ها، از هر منبعی که گرفته شده باشند، یکدیگر را تکامل و تمامیّت بخشیده و تفسیر و تعبیر منظّم تازه‌ای پیدا کرده اند. مثلاً باردیگر کلمه الله را در نظر می گیر یم. نام الله، همان گونه که پیشتر گفتیم و پس از این با تفصیل بیشتر خواهیم دید، برای اعراب پیش از اسلام ناشناخته نبود؛ نه‌تنها در درون مرزهای دینهای یکتاپرستی یهودیّت و مسیحیّت به صورتی وسیع رواج داشت، بلکه حتی بدویان بیابانگرد محض نیز از آن آگاه بودند. ولی این واقعیّت که کلمهٔ الله در جاهلیّت شناخته بود، نباید ما را نسبت به در یافت این واقعیّتِ دیگر کور کند که همین کلمهٔ الله در قرآن معنایی دارد که کاملاً با معنی روزگار جاهلی آن متفاوت است. و دراینجا اهمیّت تصوّر روانشناختی معنی «نسبی» که در فصل گذشته از آن سخن گفتیم، آشکار می شود. همین کلمهٔ قدیمی الله در قرآن، به سبب وضعی که در کلّ سازماندار این کتاب پیدا کرده، دارای یک معنی نسبی کاملاً ویژه‌ای شده است.

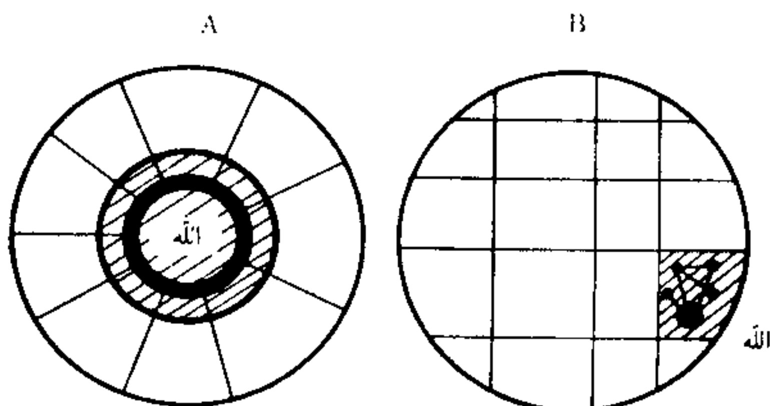
اگر واژگان قرانی را با واژگان پیش از اسلامی به عنوان یک کلّ مقایسه کنیم، بلافاصله متوجّه خواهیم شد که درقرآن کلمهٔ الله کلمهٔ کانونی والایی است که نه تنها بر میدان معنیشناختی خاصّ داخل واژگان حکومت دارد، بلکه

---

۴ ــ باید به خاطر داشته باشیم که مدینه درآن زمان بزرگترین مرکز یهودیّت بوده است.

۵ ــ در بارهٔ حنیفیان و زبان ایشان به پس از این، فصل چهارم، بخش ۵، مراجعه کنید.

بر سراسر واژگان مشتمل بر همهٔ میدانهای معنیشناختی، یعنی همهٔ دستگاههای تصوّری مندرج در زیر آن، مستولی است، درصورتی که در دستگاه پیش از اسلامی یا جاهلیِ کلمات، چنین کلمهٔ کانونی والایی وجود ندارد.[6] این یکی از اساسیترین اختلافهای میان این دو دستگاه است. و هرچند، چنانکه پس از این خواهیم دید، تصوّرهای پیش از اسلامی و اسلامی امور مشترک بسیاری در ساخت معنی ــ نه تنها از لحاظ معنیِ «اساسی» بلکه از لحاظ معنی «نسبی» ــ دارند، با وجود این همین تفاوت اساسی به تنهایی برای آن کافی است که ماهیّت و ساخت این دو دستگاه را نسبت به یکدیگر از لحاظ تصوّر اللّه کاملاً متفاوت جلوه گر سازد.



در نظام و دستگاه قرآنی حتی یک میدان معنیشناختی واحد نیست که مستقیماً با تصوّر مرکزی اللّه مرتبط و در زیر فرمان آن نبوده باشد (تصویر A).[7] و این وضع همان چیزی است که، چنانکه در فصل گذشته گفتیم،

---

۶ ــ البتّه جز در بخشِ محدودتر اندیشه های توحیدی یهودی ــ نصرانی. ولی واضح است که جهودان و ترسایان به هیچ روی نمایندگان اعراب پیش از اسلام نیستند. آنان، لااقل از لحاظ زبانشناختی، یک نمود محلّی به‌شمار می روند.

۷ ــ در نمودار A ، پهنهٔ مرکزی که کلمهٔ اللّه را احاطه کرده، میدانی معنیشناختی را نمایش می دهد که از کلماتی تشکیل شده که تصوّرهای گوناگون قرآنی مخصوص توصیف آنچه را اللّه «می کنند» و «هست» فرا می گیرد. و این همان چیزی است که سپس در علم کلام اسلامی در ذیل مبحثی مورد گفتگو واقع شد که به عنوان **صفات اللّه** خوانده شده است.

کسانی جز دانشمندان معنیشناس هنگامی که می گویند قرآن اصولاً «خدا ـ مرکزی» است، همان را درنظر دارند. اللّه در نظام جاهلی چیزی جز عضوی از یک میدان معنیشناختی خاص (تصویر B) نیست. در جهانبینی قرآنی گونه‌ای از انسجام تصوّری، و شکلی از دستگاهی حقیقی مبتنی بر تصوّر اللّه و متمرکز در پیرامون آن وجود دارد که در نظام جاهلی دیده نمی‌شود. چه در این دستگاه جدید، همهٔ میدانهای معنیشناختی، و بنابرآن همهٔ اصطلاحات کلیدی در زیر نفوذ و سلطهٔ این کلمهٔ کانونی مرکزی و والا قرار دارند. در حقیقت هیچ‌چیز نمی‌تواند از زیر سلطهٔ آن بگریزد؛ نه تنها آن تصوّرها که مستقیماً با دین و ایمان ارتباط دارند، بلکه همهٔ اندیشه‌های اخلاقی و حتّی تصوّرهای نمایندهٔ دنیویترین جنبه‌های زندگی آدمی، همچون زناشویی و طلاق و ارث و مسائل بازرگانی قراردادبستن و وام و ربا و اوزان و مقادیر و غیره در ارتباط مستقیم با تصوّر خدا قرار گرفته‌اند.

علاوه براین، در نظام جاهلی، تصوّر اللّه در کنار آلِهَه یعنی خدایان قرار گرفته و مطلقاً هیچ ناسازگاری میان آنها وجود ندارد، البتّه جز در میدان محدودتر و خصوصیتر اللّهِ مخصوص به جهودان و ترسایان پیش از اسلام که دراینجا از آن سخنی نخواهم گفت.[۸] در نظام جاهلی تقابل حادّ مشهودی میان اللّه و آلِهَهٔ دیگر وجود ندارد، حتّی درآن صورت که تصوّر نخستین در رأس سلسلهٔ مراتب همهٔ موجودات فوق طبیعی قرار داده شده باشد. علاوه بر این، همین میدان معنیشناختی موجودات فوق طبیعی، در مقایسهٔ با میدانهای مهمتری که با زندگی قبیله‌ای اعراب ارتباط مستقیمتری داشته‌اند، مثلاً همچون مقام و منزلت شرف و حیثیّت، و فضایل فردی و اجتماعی که ربطی با خدا و دین نداشتند، مقامی محیطی در کلّ دستگاه جاهلیّت دارا بوده است.

دراینجا نباید هیچ بدفهمی وجود داشته باشد. در نظام قرآنی نیز تصوّر

---

۸ ــ برای آگاهی یافتن از دانش مفصّلتری در بارهٔ ارتباط میان مفهوم جاهلی محض اللّه و مفهوم یهودی ــ نصرانی این کلمه، و نفوذی که این مفهوم اخیر ممکن است پیش از ورود نام اللّه در دستگاه برروی مفهوم جاهلی داشته باشد، به فصل چهارم مراجعه کنید که انحصاراً به بحث در بارهٔ همین مسئله اختصاص دارد.

آلِهَه وجود دارد. نباید ترتیب وجود شناختی چیزها را با ترتیب معنیشناختی آنها اشتباه کنیم. به عبارت دیگر، اینکه کلمهٔ قرآنی اصولاً توحیدی است، نباید ما را به‌خطا به‌این اندیشه بیندازد که **الله**، هم از لحاظ معنیشناختی و هم از لحاظ وجود شناختی، تنها و بدون همتا است. برعکس در نظام و دستگاه قرآنی **تصوّرهایی** از «خدایان» و «بتان» **موجود است**. چیزی که هست، همهٔ اینها همراه با انتساب منفی به الله دیده می‌شوند؛ به سادگی چیزی هستند که وجود آن باید به تأکید مورد انکار واقع شود. اگر به تعبیری معنیشناختی‌تر بخواهیم سخن گفته باشیم، آنها در قرآن با **تصوّر باطل** پیوسته‌اند، درصورتی که **تصوّر** الله با **تصوّر حق** ارتباط دارد.

لازمهٔ دیگر بیان فوق چنین است: هنگامی که می‌گوییم نام الله از زبان عربی پیش از اسلامی وارد دستگاه قرآنی شده، این گفته را نباید بدان معنی گرفت که از همهٔ عناصر معنیشناختی پیوسته و وابستهٔ به این نام، تنها آنها که به اعتبار اسلامی «خوب» تشخیص داده شد مورد قبول قرار گرفت، و همهٔ عناصر «بد» پشت‌سر گذاشته شد. واقعیّت آن است که همهٔ عناصر، هم خوب و هم بد، وارد دستگاه قرآنی شد، و تنها دراین میدان جدید بعضی از آنها مورد قبول قرار گرفت و بعضی از آنها رد شد. و خود قرآن این فرایند ردّ و قبول را به صورتی زنده ترسیم و بیان کرده است. از طرف دیگر، به کلماتی همچون **شریک** یعنی «شریک الله» و **نِدّ** یعنی «همانند خدا» هرگز مقامی دراین کتاب داده نشده است.

از آنجا که قرآن به لحاظ زبانشناختی اثری عربیِ اصیل است، به سهولت دیده می‌شود که همهٔ کلمات به کار رفته دراین کتاب آسمانی یک زمینهٔ پیش از قرآنی یا پیش از اسلامی داشته است. بسیاری از آنها از ردیف و رتبهٔ کلمات عربستان پیش از اسلامی است. به عبارت دیگر، بسیاری از آنها، حتّی کلماتی که در قرآن به مقام کلمهٔ کلیدی ارتقا پیدا کرده‌اند، در ایّام پیش از اسلام کلماتی معمولی و بسیار پایینتر از کلمات کلیدی بوده‌اند. مثلاً از این گونه است کلمهٔ **تقوا (تقویٰ)** که از آن به تفصیل پس از این سخن خواهیم

گفت.[۹] همان‌گونه که هرکس می‌داند، این کلمه در قرآن به عنوان یکی از کلمات کلیدی برجستهٔ قرآنی اهمّیّت فراوان پیدا کرد، و به صورت سنگ شالوده‌ای درآمد که تمام بنای زهد و پارسایی قرآنی برروی آن بناشد. ولی پیش از آن، در جاهلیّت، کلمه‌ای بسیار پیش‌پا افتاده و معمولی و به معنی گونه‌ای بسیار متعارفی از رفتار حیوانی یعنی ایستار دفاع از نفس همراه با ترس بود.

امّا عدهٔ زیادی از کلمات نیز بود که، با داشتن تاریخ مهمّ پیش از اسلامی، به عنوان کلمات کلیدی وارد قرآن شد. به عبارت دیگر، بعضی از کلمات کلیدی قرآنی پیش از اسلام در جاهلیّت به عنوان کلمات کلیدی دارای نقشی برجسته بودند. تنها ساخت معنیشناختی آنها پس از انتقال از یک دستگاه به دستگاه دیگر تغییر پیدا کرد. این حالت اخیر، همچون تجسّمی از موضوع بحث عمدهٔ این فصل، مسئله‌ای جالب توجّه‌تر را به‌سبب پیچیده‌تر بودن آن عرضه می‌کند. مثالهایی از این نمود درفصل گذشته به نظر خواننده رسید، ولی درآنجا این مثالها را از لحاظ ارتباط با مسائلی آورده بودیم که تا حدّی ماهیّت متفاوت داشتند. دراینجا مثالی را به عنوان پیشتاز مثالهایی که پس از این فراوان خواهد آمد، عرضه می‌کنم.

کلمه‌ای که در خاطر دارم کلمهٔ کریم است. این کلمه در جاهلیّت یکی از کلمات مهمّ کلیدی بود و معنی شرافت خانوادگی و بزرگی حسب داشت و اشاره به وجود نیایی نامدار در شجرهٔ نسب خانوادگی بود. و چون در تصوّری که اعراب قدیم از فضایل انسانی داشتند، بخشندگی و گشاده‌دستی مفرط آشکارترین و محسوسترین تجلّی شرافت و بزرگی شخص به‌شمار می‌رفت، کلمهٔ کریم همچنین به معنی شخصی درآمده بود که بسیار بخشنده دست باشد و در سَخا و بخشش به درجهٔ تصوّری که ما اکنون از شخص «مُبَذِّر و مُتلِف» داریم رسیده باشد.

محتوی معنای این کلمه، درآن هنگام که وارد متن قرآنی شدو باتقویٰ که به آن اشاره کردیم ارتباط نزدیک پیدا کرد، در معرض تغییر شدید قرار گرفت.

---

۹ ـــ به فصل نهم، بخش ۲، مراجعه کنید.

قرآن با وضوح تمام اظهار داشته است که «کریم (شریف) ترین» همهٔ مردمان کسی است که نسبت به خدا ایستار تقوی اختیار کند.[۱۰]

إنَّ أَکرَمَکُم عِندَ اللّهِ أَتقاکُم

«مطمئناً شریفترین شما در نزد خدا آن کس است که **تقوای** بیشتر داشته باشد».

چنین ترکیبی از این دوکلمه را کسی در جاهلیّت به خواب هم نمی‌دید. این کلمهٔ کهن عربی **کریم**، که سیمای مهمّی از نگرش اعراب را نسبت به زندگی خلاصه می‌کرد، می‌توان گفت که تقریباً به زور در حوزهٔ تقوای توحیدی اسلام گنجانده شد. مبالغه نیست اگر بگوییم که این درواقع یک انقلاب بود ــ انقلابی در اندیشه‌های اخلاقی اعراب ــ چه هیچ کس در عربستان قدیم هرگز چنان تصوّر نمی‌کرد که **کرم** (شرف) را از طریق **تقویٰ** «ترس از خدا» تعریف کند. از آن پس، انسانِ شایستهٔ نامیده شدن «شریف» به معنی واقعی کلمه دیگر کسی نبود که به خانواده یا قبیلهٔ بانسب شریف تعلّق داشته باشد، یا کسی که در بخشنده دستی اندازه نگاه ندارد و آن را به حدّ اسراف و اتلاف مال برساند و بدون تفکّر و درنتیجهٔ تحریک آنی همهٔ دارایی خودرا به دیگری ببخشد و دربند آن نباشد که خود و خانواده‌اش درنتیجهٔ این بخشندگی صبح روز بعد دچار فقر و بیچارگی خواهند شد. ولی پیش از آن درست همین سیمای اخیر معمولاً متمایزترین نشانهٔ مرد «شریف» بود. و شاعران قدیم هرگز از ستودن این فضیلت خسته نمی‌شدند، چه آن فضیلت همراه با شجاعت و دلیری در میدان نبرد، تقریباً تنها وسیلهٔ حفظ کردن شرافت خانوادگی به توسّط شخص به‌شمار می‌رفت.

شاعری در **حماسه** گفته است: «ما از حسب و شرافت اجدادی خود با گوشتها و شیرهای آنها [یعنی شتران] دفاع می‌کنیم، زیرا کریم [از حَسَبی که از نیاکان نامدارش به او رسیده است] دفاع می‌کند».[۱۱]

---

۱۰ ــ سورهٔ حجرات، آیهٔ ۱۳.

۱۱ ــ **دیوان الحماسة (شرح المرزوقی)**، چاپ احمد امین وعبدالسّلام هارون، ۴ جلد، قاهره، ۱۹۵۱، شمارهٔ ۷۴۶، ۲، نام شاعر ناشناخته است.

نُدافِعُ عَن أحسابِنا بِلُحومِها * وَالبانِها إنّ الكَريمَ يُدافِعُ

صفت و خصوصیّتی که، چنانکه گفتم، یکی از فضایل اساسی در چشم اعراب جاهلی بود، از دید قرآنی اصلاً فضیلت شمرده نمی‌شد. و نیز قرآن حتّی آن را بخشندگی واقعی به‌شمار نمی‌آورد، چه آخرین منبعی که از آن سرچشمه می‌گیرد لاف و گزاف محض و غرور است واینکه شخص می‌خواهد از این راه نمایشی از سخاوت و بخشنده دستی خود بدهد. چنین انسانی در زبان قرآن[12] «مال خود را برای ریا و نمایش دادن در برابر مردمان می‌بخشد، و به خدا و روز دیگر ایمان ندارد».

اَلّذی یُنفِقُ مالَهُ رِئاءَ النّاسِ وَلایُؤمِنُ بِاللّهِ وَالیَوم الآخِرِ

در جای دیگر[13] قرآن آشکارا آمده است که تبذیر و اسراف کنندگان «برادران شیطانند».

وَ آتِ ذَاالقُربیٰ حَقَّهُ وَالمِسکینَ وَابنَ السَّبیلِ، وَلا تُبَذِّر تَبذیراً. إنَّ المُبَذِّرینَ کانوا إخوانَ الشَّیطانِ وَکانَ الشَّیطانُ لِرَبِّهِ کَفوراً.

«و به خویشاوند و درویش و در راه مانده حقّ او را بده، و اسراف و تبذیر مکن. مبذّران برادران شیطانند و شیطان در برابر پروردگارش ناسپاس بود».

دراینجا دیده می‌شود که کرم که در دورهٔ جاهلیّت به عنوان تجلّی شرف و بزرگی نسب نمایندهٔ عالیترین کمال مطلوب بخشنده دستی بیحساب و بی‌اندازه بود، در فرایند تغییر دستگاه براثر نفوذ وضع معنیشناختی تازه معنایی کاملاً جدید پیدا کرد. اندیشهٔ بخشنده‌دستی (کرم) خود به صورتی ژرف دگرگونه شد؛ درعین حال، و در ارتباط با آن، کلمهٔ کریم در مورد مؤمنی راستین به کار رفت که، به جای بخشیدن کورکورانه و بدون تفکّر مال خود تنها به قصد خودنمایی، هرگز درآن درنگ نمی‌کند که مال خود را درآنچه با طرز تصوّر جدید «شریف» و بزرگ است، یعنی صدقه دادن در راه خدا **(فی سَبیلِ اللّه)**[14]

---

۱۲ ــ سورهٔ بقره، آیهٔ ٢٦٦/٢٦٤.

۱۳ ــ سورهٔ إسراء (بنی اسرائیل)، آیهٔ ۲۹ ــ ٢٧/٢٨ ــ ٢٦.

١٤ ــ مثلاً سورهٔ حدید، آیهٔ ۱۱؛ سورهٔ بقره، آیهٔ ٢٦٤ ــ ٢٦٢/٢٦٣ ــ ٢٦١.

خرج کند، و همیشه مواظب آن است که راه اعتدال و میانه روی را درمیان تبذیر محض و خسّت محض[۱۵] برگزیند، و دراین کار راهنما و انگیزندهٔ وی تقوی و دینداری است.

بدین ترتیب مشاهده می کنیم که کلمهٔ واحد با معنی اساسی واحد دراین دو دستگاه و نظام متوالی آشکار شده است، ولی بنابرآنکه همچون کلمهٔ کلیدی در یکی از آن دو دستگاه یا دیگری به کار رفته است، ارزش متفاوت و دلالتهای متفاوت پیدا می کند، و این همه نتیجهٔ آن است که تصوّرهای پیوستهٔ به آن درهر یک از دو دستگاه بادیگری اختلاف دارد. و میان واژگان قرآن و دستگاههای پس از آن نیز عیناً چنین اتفاق افتاده است، هرچند این کیفیّت دراین مورد به شکلی بسیار ظریفتر و بنابراین با آشکاری کمتر صورت گرفته است. در بخش بعد از همین امر سخن خواهیم گفت.

۲ ــ قرآن و دستگاههای پس از قرآنی

هنگامی که به سومین مرحله از تکامل و تحوّل واژگان عربی مذکور در فوق یعنی دورهٔ فرهنگ اسلامی می رسیم، با یک انشعاب و چند شاخه شدن دستگاههای تصوری که نسبت به یکدیگر مستقل هستند روبه رو می شویم. به عبارت دیگر، اسلام سبب به وجود آمدن دستگاههای تفکّر گونه گونی در دوره های پس از قرآنی شد که از مهمترین آنها علم کلام و فقه و نظریهٔ سیاسی و فلسفه و تصوّف و عرفان بود. هر یک از این محصولات فرهنگی اسلام نظام و دستگاه تصوّری یا «واژگان» مخصوص به خود را پدید آورد که خود، چنانکه پیشتر در مورد واژگان قرآنی دیدیم، مشتمل برعدّه ای از دستگاههای جزء یا زیر

---

۱۵ ــ سورهٔ اِسراء، آیهٔ ۳۲ــ ۳۱/۳۰ــ ۲۹؛ سورهٔ فرقان، آیهٔ ۶۷.

دستگاهها بود. بنابراین به حق شایستگی آن داریم که از واژگان کلام اسلامی و واژگان فقه اسلامی و واژگان تصوّف عرفانی و نظایر اینها به معنی فنّی دقیق تعریف شدهٔ پیش از این سخن بگوییم. و مجموع کلّی همین واژگانهای گوناگون است که واژگان زبان عربی را در دورهٔ کلاسیک یعنی پس از قرآنی آن می سازد.

به سبب اهمیّت عظیم و بینظیر واژگان قرآنی به اعتبار زبان وحی بودن، این امر کاملاً طبیعی است که همهٔ دستگاههای پس از قرآنی به صورتی ژرف تحت‌تأثیر و نفوذ آن قرار گرفته باشند. همهٔ آنها، از لحاظ زبانشناختی، به درجات گوناگون وابستهٔ به واژگان قرآن و ساخته شدهٔ برشالودهٔ آن هستند. بدان‌سان که می‌توان گفت تنها بر روی زمینی می‌توانند برویند و به گل بنشینند که با زبان وحی آماده شده باشد. این وضع را از جنبهٔ معنیشناختی ممکن است به صورت کامل با گفتن این مطلب بیان کرد که بسیاری از کلمات کلیدی دراین دستگاهها ــ اگرنگوییم همهٔ آنها ــ از واژگان قرآنی فراهم آمده است. حتّی در مورد کلماتی که امکان آن نیست که رشتهٔ ارتباط آنها با سرچشمهٔ قرآنی ترسیم شود، غالباً کوششهایی آگاهانه صورت گرفته است که آن کلمات را از راهی یا راهی دیگر به این یا آن تعبیر قرآنی مربوط سازند. حجّیّت و اعتبار قرآن چندان بزرگ بوده است که هرنظام و دستگاه برای رفع نیازمندیهای کلمه‌ای خود ناگزیر، لااقل به شکل غیرمستقیم، به آن رجوع می کرده است.

علاوه براین، اگر به شکلی کلّیتر سخن گفته شود، زبان عربی ــ یا هر زبان دیگری از این لحاظ ــ هراندازه غنی و سرشار از کلمات باشد، آن اندازه غنی نیست که بتواند برای هر یک از دستگاههای مختلف دسته‌ای از کلمات تازه و مختلف فراهم آورد. بنابراین اغلب عناصری که در ساختن دستگاهها به کار می رود، لزوماً باید میان آن دستگاهها مشترک باشد. چیزی که هست، هر یک از آنها تقریباً عناصر واحدی را از راه خاص خود تکمیل می کند، و بدین‌ترتیب شبکهٔ مستقلّی از کلمات و تصوّرها می سازد.

برای منظور کنونی لزوم و نیز امکان ندارد که ساختمان معنیشناختی این

دستگاههای پس از قرآنی را به تفصیل مورد مطالعه قرار دهیم. دراینجا تنها به بحث در بارهٔ سه‌دستگاه ــ علم کلام و فلسفه و تصوّف ــ اکتفا می کنم و برای هر یک از آنها مثالهای برجسته‌ای می آورم تا موضوع بحث فصل حاضر به خوبی تجسّم پیدا کند.

در میان همهٔ دستگاههای تصوّری که در دورهٔ کلاسیک به‌وجود آمده، علم کلام بیش از همه به واژگان قرآنی متّکی و نسبت به آن حقشناس و وفادار بوده است. شکوفا شدن طرز تفکّر خداشناختی یا کلامی در میان مسلمانان با نفوذ یونانی آغاز شد، ولی رشد طبیعی آن به‌صورت عمده مشروط به آن اوضاع و احوال تاریخی بود که تمدّن اسلامی خود را درمیان آنها می یافت. پس بهتر آن است که نخست علم کلام را موضوع پژوهش خود قرار دهیم.

نخستین نکته‌ای که باید در بارهٔ علم کلام اسلامی به خاطر داشت این است که مصالح و مواد ساختمانی آن کُلّاً قرآنی بوده است. و دراین مورد خاص، حقاً باید کلمهٔ «مصالح» را به معنایی وسیعتر از معنای زبانشناختی آن درنظر بگیریم، چه تقریباً همهٔ مسائل اساسی علم کلام از خود قرآن برخاسته‌اند، و بنابراین می‌توان از یک راه یا از راهی دیگر پیوند آنها را با اندیشهٔ قرآنی و تعبیر لفظی آن پیدا کرد. کوتاه سخن آنکه، کلام اسلامی اساساً مبتنی بر آموزشهای قرآن است. و سرانجام، نتیجهٔ تلاش عقل بشری آن بود که خود این آموزشها را به صورتی منظّم و براساس خدامرکزی در یافت کند و بفهمد. تقریباً همهٔ تصوّرهای کلام اسلامی مستقیماً از متن قرآن گرفته شده بود، ودر بسیاری از حالات اصطلاحات کلامی چیزی جز تکامل و پرورش مدرسیگرانه و نظری کلمات و جمله‌های قرآن نبود. البتّه، خودِ اصل سازمان تصوّری در هرحالت با حالت دیگر تفاوت داشت؛ اگر جز این می‌بود دیگر واژگان کلامی به عنوان دستگاه مستقلّی از تصوّرها وجود پیدا نمی کرد. و با وجود این، روی‌هم رفته، می‌توان گفت که واژگان علم کلام اسلامی بیش از هر دستگاه دیگر نسبت به نظام و دستگاه قرآنی وفادار مانده است.

بنابراین ظاهراً علم کلام فرصت بسیار مناسبی برای آن فراهم می آوَرَد که در بارهٔ اصطلاحات عینی یکی از مسائل عمدهٔ نظری خویش بحث کنیم.

اگر، از یک سو، واژگان کلامی، به لحاظی، ادامه و گسترش واژگان قرآنی است، و به همین جهت بیشتر مصالح و موادّ خود را از قرآن می گیرد، و با وجود این، از سوی دیگر، با سازمان دادن به کلّ مصالح بنابراصل سازمان و ساخت بخشیدن به آنها یک دستگاه تصوّری مستقلّ است، آنگاه باید اختلاف میان این دو را به صورت عمده در جنبهٔ «نسبی» اصطلاحات کلیدی جستجو کرد. ولی، اختلاف و تفاوت در بسیاری از موارد بسیار دقیق و ظریف و بازشناختن آن دشوار است، مخصوصاً اگر درست کلمات واحدی تقریباً در زمینه های واحد به کار برده شده باشد. تقابل **کافر و مسلم**، چنانکه اندکی پس از این خواهیم دید، عالیترین مثال را در برابر ما قرار می دهد.

چنان دوست دارم که بحث خودرا با حالت ساده‌تری آغاز کنم. دراینجا نیز **الله** هنگامی که قرآن را ترک می کند و داخل دستگاه کلامی می شود، ساخت تصوّری آن تغییر می‌پذیرد. البتّه در علم کلام وضع مرکزیتی که در اختیار این کلمه است، همان وضعی است که در واژگان قرآن دارد. هنوز عالیترین کلمهٔ کانونی فرمانروای برکلّ دستگاه است. و همهٔ کلمات کلیدی هنوز در زیر سلطهٔ بدون معارض این والاترین تصوّر قرار دارند، بنابراین ظاهراً چیزی تغییر نکرده است. و با وجود این متوجّه تغییرشکل و دگرگونی ژرفی می شویم که درست در زیر سطح ظاهری صورت گرفته است.

ساخت تصوّر الله در این نظام و دستگاهِ تازه تغییر شکل پیدا کرد، و نخستین و برجسته‌ترین تغییر این بود که در ارتباطِ تصوّری با چیزی نهاده شده که اصطلاحاً نامهای نیکو (**اسماء الحسنی**) ی نودونه گانه نامیده می شود. البتّه، اگر درقرآن به جستجوی این «نود ونه نام» برخیزیم، اشاره وسایه‌ای از آنها در هرجای قرآن خواهیم یافت. قرآن پر از کلمه ها و جمله هایی است که از زاویه های دید گوناگون خدا را توصیف می کند: الله چنین و چنان است ــ مثلاً، **واحد و غفّار و رحیم** وجز اینها است؛ الله چنین و چنان می کند ــ مثلاً «سخن می گوید» یا «می آفریند» و نظایر اینها. ولی اینها و مانندهای آنها در قرآن توصیفهای ساده‌ای هستند که باید به سادگی و بدون ساختن وپرداختن و پیچیدگی درنظر گرفته شوند. درعلم کلام، این اصل سادگی و عدم پیچیدگیِ

در یافت دیگر دست نخورده نمی‌ماند. برای متکلّمان، همهٔ مفاهیم و تصوّرهای ازاین گونه نمایندهٔ تجلّیاتی از حقیقت الاهی است؛ به عبارت دیگر، آنها همه صفات لاینفکّ ذات باری‌تعالی هستند.

واین تنها بدان معنی است که تصوّر و مفهوم اللّه اکنون از طریق ذات و صفات شناخته می‌شود، و این نیز بدین‌معنی است که اکنون متکلّمان راه اندیشهٔ یونانی را پذیرفته‌اند که بنابرآن سراسر جهان هستی از طریق «ذات» و «صفات» تفسیر و تعبیر می‌شود و این خصوصیّت، به عنوان بخشی از فرایند پردامنهٔ عربی شدن میراث یونانی، که از خصوصیّات دورهٔ خلفای عبّاسی به‌شمار می‌رود، باید به عنوان تکاملی قابل تحسین درنظر گرفته شود. ولی از دیدگاه انحصاراً قرآنی محض، چیزی جز برداشتن گامی بزرگ برای دور شدن از شکل اندیشهٔ اصلی نبوده است.[۱۶] مثلاً در قرآن می‌خوانیم که خدا با انسان «سخن می‌گوید»، ولی به هیچ‌وجه در آنجا سخن گفتن همچون صفتی از خدا درنظر گرفته نمی‌شود؛ حتّی کمترین اشاره‌ای که چنین تفسیر و تعبیری را به خاطر بیاورد وجود ندارد. درصورتیکه در علم کلام «سخن» (**کلام**) یکی از اساسیترین صفات خدا را تشکیل می‌دهد، و این مطمئناً یک برداشت قرآنی نیست. خود تصوّر خدا هنگامی که از این راه به عنوان یک ذات «متعالی» در مقابل «صفات» او فهمیده شود، دیگر یک تصوّر قرآنی به صورت نخستین آن نخواهد بود.

تنها خداشناسی یا علم کلامِ(تِئولُوژِی) مدرسیگرانه سبب پیدا شدن چنین دگرگونی ریشه‌دار درونی در ساخت تصوّری کلمهٔ اللّه نبوده است. دستگاههای دیگر، هریک بنابر راه اندیشهٔ غالب درآن، همین کار را کرده‌اند. این نکته با مقایسه‌ای میانهٔ واژگان علم کلام و واژگانهای عرفان و فلسفه کاملاً آشکار می‌شود.

زمینه‌هایی در دست است که بنابرآنها می‌توان تصوّف اسلامی را نیز

---

۱۶ ــ این نکته به صورتی شایستهٔ تحسین به توسّط دکتر داوود رهبر، در کتابش به‌نام **خدای عدالت**، لیدن، ۱۹۶۰ــ **God of Justice** ــ آمده است. مخصوصاً به فصل مدخل آن رجوع کنید.

ادامه و گسترش و تکاملی از تعلیمات دینی اساسی قرآن دانست. و این سخن از لحاظ معنیشناختی بدان معنی است که متصوّفان بسیاری از کلمات قرآنی را به عنوان کلمات کلیدی خود به کار می برده اند. ولی در مقایسهٔ با طرز استعمال کلمات قرآنی به توسّط علمای کلام، می توان گفت که کاربرد کلمات قرآنی به وسیلهٔ متصوّفان بسیار آزادانه و حتّی از روی دلخواه بوده است. آنان چنان تمایل داشتند که به کلماتی که در قرآن جالبِ توجّه میَ یافتند، معانیی — معانی «نسبی» — ملحق کنند که از متن استخراج می کردند، و دراین کار اصل راهنمای ایشان همیشه یک تفسیر نمادی بوده است. این امر کاملاً طبیعی است که معانی نمادی که آنان در درون کلمات می خواندند، غالباً از طبیعت و ماهیّتی اساساً متفاوت و بسیار دور از معنایی بود که متکلّمان برای همان کلمات درنظر می گرفتند.

دستگاه تصوّفی به صورتی ژرف حتّی برروی تصوّر مرکزی اللّه اثر گذاشته است. چندین نقطهٔ اختلاف جالب توجّه به ذهن ما خطور می کند که شایستهٔ ذکر است، ولی در اینجا کافی است که قطعیترین و آشکارترین آنها را به اختصار برخواننده عرضه کنیم. در همهٔ دستگاههای غیر تصوّفی همچون در خود قرآن، اللّه، از دیدگاه شناختشناسی، تنها یک موضوع **علم** است. به عبارت دیگر خدا تنها ممکن است به صورت غیرمستقیم بر آدمی شناخته شود. انسان مجاز نیست که به خدا از جهت علم پیدا کردن وشناخت او بسیار نزدیک شود. شما نمی توانید خدا را بدون هیچ **حجاب**، لااقل دراین دنیا، ببینید.[۱۷] در اینجا صمیمیّت و یگانگی یعنی ارتباط بلاواسطهٔ شخصی وجود ندارد. یقیناً خدا خود را آشکار می کند، ولی این کار را به میانجیگری **آیات** (نشانه های) خویش انجام می دهد، بدین معنی که اشیاءِ طبیعی و نمودهای طبیعی همچون «نشانه هایی» نمایندهٔ نیکی و عظمت و قدرت خدا جلوه گر می شوند.[۱۸] حتّی

---

۱۷ — از لحاظ کلامی این همان مسئلهٔ مشهور «رؤیت مسعود ومبارک» است که بسیار مورد بحث متکلّمان در اسلام قرار گرفته است.

۱۸ — وبه همین جهت است که قرآن برای **آیات** اهمیّت بسیارعظیم قائل شده است. پیش از

موسی علیه‌السّلام که بنابر قرآن اجازه یافته بود تا به حضور خدا نزدیک شود، نمی‌تواند به روی او نگاه کند. این نوع از شناخت خدا که به تعبیر قرآنی «از پشت حجاب» حاصل می‌شود، همان **علم** است. گونه‌ای غیرمستقیم از معرفت است که تنها از طریق بعضی از چیزهای دیگری که به صورت مستقیم به انسان ارزانی داشته شده‌اند به دست می‌آید.[۱۹]

متصوّفان، در اسلام همچون در جاهای دیگر، مدّعی شناختی از خدا هستند که اصولاً با این متفاوت است: **معرفت** یعنی عرفان («گنُوسیس»)، گونه‌ای از تماس شخصی مستقیم و بیواسطه و بسیار صمیمانه است که به شکلی یا به شکلی دیگر در اتّحاد شخصی عالم و معلوم به اوج خود می‌رسد، همان گونه که عاشق و معشوق در آزمایش عشق با یکدیگر یکی می‌شوند و به صورت یک شخص درمی‌آیند.

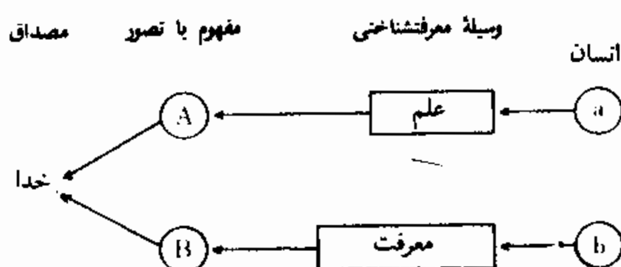
چنانکه آشکار است، این طرز تفکّر همه چیز را تغییر می‌دهد. نه تنها تصوّر طبیعت بشری و روانشناسی بشری کاملاً تغییر شکل پیدا می‌کند، بلکه خود تصوّر خدا باید از آن جهت که موضوع معرفت شده است، بالضّروره ازلحاظ ساخت معنیشناختی دگرگون شود، درصورتی که در دستگاههای غیرتصوّفی تنها می‌تواند موضوع **علم** باشد. از لحاظ معنیشناختی می‌توانیم این وضع را با گفتن این مطلب توصیف کنیم که معنی «نسبی» کلمهٔ الله، برحسب آنکه همچون موضوع **معرفت** صوفیانه درنظر گرفته شده باشد یا موضوع **علم** متعارفی بشری، تغییر می‌پذیرد.

البتّه تا زمانی که شما مسلمان باشید، آن الله که به او ایمان دارید به صورت عینی پیوسته همان خدای قرآن خواهد بود، خواه یک صوفی باشید یا یک متکلّم. ولی سیمای این خدا که خود را در تصوّری که ازاودارید متجلّی می‌سازد،

این به صورتی گذرا اشاره‌ای به این مطلب شد، ولی دربارهٔ آن دربخش دیگری از همین کتاب (فصل ششم) به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۱۹ ــ تمایز را بدین طریق می‌توان آشکار کرد که بگوییم **دربارهٔ خدا می‌دانیم**، ولی خدا را نمی‌شناسیم. بنابر اصطلاح برتراند راسل، علم عبارت از «شناخت استنباطی» است که از «شناخت از طریق آشنایی» متمایز است و مقابل آن قرار می‌گیرد.

در هر مورد کاملاً متفاوت با مورد دیگر است.



در نموداری که اینجا ترسیم شده، انسان (a)، مسلمان متعارفی اهل سنّت، برای خود تصوّری از خدا از طریق **علم** تشکیل می دهد، درصورتی که صوفی (b) همین تصوّر را از طریق **معرفت** (عِرفان) برای خود تشکیل می دهد. تصوّرهای A و B ، به عنوان تصوّر، اصولاً با یکدیگر اختلاف دارند، هرچند مصداق این تصوّر یا مفهوم، یعنی خود خدای عینی که در ماورای این تصوّرات است یکی است. اختلاف میان این دو تصوّر چندان اساسی بود که استاد تسنّنی اسلامی غالباً به این نتیجه می رسید که تصوّر A و تصور B از خدا نمی تواند به خدای واحد ارجاع شود. و این خود طبیعتاً سبب آن بود که متصوّفان در معرض اتّهام قرار گیرند. چه اگر درواقع خود مصداق ــ نه مفهوم ــ خدای متصوّفان متفاوت بود، صوفی در واقع خدایی جز خدای وحی اسلامی را می پرستید. بعضی از صوفیان، با وجود آنکه در گفته های خود فراوان به قرآن استناد می کردند، پیوسته در معرض خطر متهّم شدن به الحاد و بدبینی از جانب اهل سنّتِ سختگیر بودند. از این لحاظ تفاسیر صوفیانهٔ قرآن برای دانشمند معنیشناس جالب توجّه و حایز اهمیّت فراوان است.[۲۰]

هنگامی که از تصوّف به فلسفه متوجّه می شویم، ملاحظه می کنیم که همین فرایند تغییر شکل معنیشناختی بیشتر جلو کشیده می شود. اگر، از میان همهٔ دستگاههای پس از قرآنی، علم کلام روی هم رفته در به کار بردن کلمات

---

۲۰ ــ کتاب **جهتهای تفسیر قرآن در اسلام** گُولد تسیهر ــ Goldziher **Richtungen der Islamischen Koranauslegung**, Leiden, 1920. ــ را می توان مدخل خوبی برای این مسئله دانست.

و تصوّرها و مفاهیم قرآنی بنابر روش نخستین وفادارتر از دستگاههای دیگر ماند، فلسفهٔ اسلامی گامی مصمّم و متهوّرانه به جانب عربی کردن دستگاههای بیگانه برداشت، و این امر با روشنی خاص در استعمال کلمات کلیدی مهّم قرآنی **الله** و **نبی** و **وحی** و **عقل** و نظایر اینها آشکار می‌شود. پیچیدگی مطلب بدان جهت است که کار با یک جدایی سرراست از کاربرد قرآنی کلمات صورت نمی‌گرفته است. فیلسوفان، خواه عرب یا جز عرب، که زبان عربی را به عنوان افزار عقلی در اندیشیدن و نوشتن به کار می‌بردند، از یک سو در آن تلاش می‌کردند که واژگان تازه‌ای در زبان عربی بسازند که بتواند با درستی تمام بیان‌کنندهٔ اندیشه‌ها و تصوّرهای یونانی باشد، و با وجود این، از سوی دیگر، درآن می‌کوشیدند که این واژگان را به سنّت قرآنی ارتباط دهند. و به همین جهت بود که معانی نسبی پیدایش یافتهٔ درپیرامون اصطلاحات و کلمات قرآنی طبیعت و ماهیّتی بسیار ویژه پیدا کرد.

مثلاً کلمهٔ **الله** که اکنون نقطهٔ مرکزی توجّه ما است، دیگر در فلسفه نمایندهٔ همان خدای زندهٔ آفرینش که به صورتی جاندار در قرآن ترسیم شده نیست. در میان متکلّمان نیز، همان‌گونه که دیدیم، تصوّر خدا دستخوش تغییری شگرف شده، ولی هنوز همان مفهوم قرآنی است که به صورت عقلی و نظری پرورش و تکامل یافته است. اینجا، درمیان فیلسوفان، تصویر زمینه‌ای خدا بیش از آنکه قرآنی باشد، تصوّر ارسطویی «مُحَرِّک» کیهان همراه با تصوّر «واحِد» فلوطینی است. فیلسوفان کمال کوشش را انجام می‌دهند تا آن معانی فلسفی را که در زیر تعبیر قرآنی نهفته است بیرون بیاورند و آشکار سازند. کلمات و تعبیرات قرآنی را برای توصیف الله به کار می‌برند؛ به قرآن استناد می‌کنند، و به بحث در مسائلی که از قرآن برخاسته است می‌پردازند. ولی این‌گونه کارها البتّه دینداران پرهیزگار را خرسند نمی‌سازد، و این کیفیّت به صریحترین صورت از بیان درشت خاصّ متکلّم سختگیری همچون ابن تَیمیّه در حقّ ایشان معلوم می‌شود که گفته است: «گروه کوچک ناچیزی از فلاسفهٔ نادان (جُهّالُ الفلاسفة)».

مثلاً فلاسفه مدّعی آنند که «خدا»ی ایشان درواقع نمی‌تواند چیزی

جز خدای قرآن و پروردگار آفرینش باشد. ولی مردی همچون غزالی[۲۱] در صحنه پیدا می‌شود که می کوشد تا بدون شفقت پرده را بدرد و ماهیّت واقعی تصوّرهای فلسفی را، بدان صورت که خود می بیند، آشکار سازد. مثلاً نشان می‌دهد که چگونه مفهوم خلق (آفرینش) درنظر ابن سینا یک تصوّر مسخره و دروغین از آفرینش است، و در واقع هیچ ربطی با تصوّر قرآنی آفرینش الاهی ندارد، وحتّی شایستهٔ آن است که همچون انکار صریح این آفرینش در نظر گرفته شود، زیرا که چیزی جز تصوّر صدور نوافلاطونی نیست که لباس مبدّل به آن پوشانده شده است.

آشکار است که زبان فلسفهٔ اسلامی عدّه‌ای از مسائل بسیار جالب توجّه را بر دانشمندان معنیشناس عرضه می کند. بعضی از آنها را که ارتباط مستقیم با بحث ما دارند، به صورت نظری در اواخر این فصل مورد گفتگو قرار خواهیم داد. درآنجا خواهم کوشید تا با آوردن مثالهایی مجسّم و عینی ساختمان واژگان فلسفی را به عنوان یک دستگاه تصوّری در اسلام بر خواننده عرضه کنم. در ضمن چنان دوست دارم که به واژگان متکلّمان، که از آن انحراف حاصل کرده‌ام، بازگردم و حالتهای معدودی را مورد بحث قرار دهم که موضوع بحث عمدهٔ مرا دربارهٔ معنیشناسی تاریخی مجسّم خواهد ساخت.

دراینجا قصد آن ندارم که، حتّی در مورد چهار پنج کلمهٔ کلیدی که به آنهاخواهم پرداخت، واردجزئیّات و تفاصیل تاریخی شوم. واضح است که اینجا جای بحثی از این گونه نیست؛ بحثی است که به معنیشناسی علم کلام اسلامی تعلّق دارد. هدف من تنها آن است که نشان دهم، در ارتباط با مسئلهٔ نظریِ بلاواسطهٔ مورد نظر ما، چگونه در جریان زمان به تدریج — و در اغلب موارد به صورتی غیرمشهود— انتقالاتی در مسائل مورد تأکید و تغییراتی در امور

---

۲۱ — ابوحامد محمّد غَزالی (یا غَزّالی)، ۵۰۵—۴۵۰/۱۱۱۱—۱۰۵۸. کتاب **تهافُت الفلاسفهٔ** وی که در مغرب‌زمین به نام Destructio Philosophorum شناخته می شود، ردّیه‌ای برفلسفهٔ اسلامی است که ابن‌سینا، ۴۲۸—۱۰۳۷/۳۷۰—۹۸۰،نمایندهٔ آن است. علاوه براین، استدلالهای وی دراین کتاب اصولاً مبتنی برتحلیلی تصوّری است. و بعضی از فقرات آن را می توان به همان صورت که هست، همچون شواهدی برای روش کار تحلیلی معنیشناسی نوین اقامه کرد.

جالب توجّه و برداشتهای شخصی در فهم یک کلمه، هنگام جابه‌جا شدن آن از یک دستگاه به دستگاه دیگر، پیش آمده بوده است. آنچه دراینجا خواهم آورد یک طرح نظری گسترده و کلّی همچون یک استخوانبندی موضوع است که گوشت و خونی برآن دیده نمی‌شود.

با این فهم ابتدایی، نخستین مثال خودرا یک جفت تصوّری اختیار می کنیم که از **مُسلِم** و **کافر** تشکیل شده و همان‌گونه که آشکار است، دولنگهٔ این جفت در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند. اگر خطّ ارتباط این دو اصطلاح کلیدی قرآنی را به مرحلهٔ پیش از اسلامی آنها ترسیم کنیم، متوجّه این امر خواهیم شد که آن دو در آغاز حتّی یک جفت را نمی‌ساخته‌اند. هردو کلمه بدون‌شک درآن مرحله وجود داشتند، ولی ارتباطی اساسی میان آنها برقرار نبود. علاوه براین، هیچ یک از آن دو دلالتی دینی نداشت، و **مُسلِم** به معنی «مردی که چیزی گرانبها را به دیگری که خواستار آن از وی شده تسلیم می کند» و کافر به معنی «مردی که در برابر کسی که به او نعمتی ارزانی داشته ناسپاسی می کند» بود. تنها در دومین مرحلهٔ گسترش، یعنی در داخل دستگاه قرآنی، این دوکلمه در مقابل یکدیگر نهاده شدند. به عبارت دیگر، قرآن نخستین‌بار آنها را درکنار هم آورد و در یک میدان معنیشناختی قرارداد، بدین‌ترتیب که **مسلم** را در جانب مثبت و **کافر** را در جانب منفی نهاد. میدان معنیشناختی میدان **ایمان** است که پیشتر از آن سخن گفتیم.

دراین میدان تازه، **کافِر** (یا شکل اسمی متناظر با آن، **کُفر**)، به تناقض در برابر **ایمان** قرار گرفته است، درصورتی که **اسلام** (صورت اسمی متناظر با مُسلِم) و **ایمان** تصوّرهای مکمّل یکدیگرند. در قرآن بیشتر در بارهٔ تقابل تناقضی میان **ایمان ــ اسلام** و **کفر** تأکید شده است. و این درست حالت واقعی امور را در صدر اسلام منعکس می‌سازد که در آن حضرت پیغمبر(ص) وعدهٔ کوچکی از پیروانش برای استقرار دین جدید مبارزه می کردند و ناگزیر از آن بودند که با کسانی که از پذیرفتن دین اسلام سر باز می زدند، سخت نبرد کنند. نبردی میان **اسلام** و **کفر** و میان «مسلمانان» و «کافران» بود. وضع چنان بود که هرکس ناگزیر می بایستی یااسلام را بپذیرد ویاکفررا.

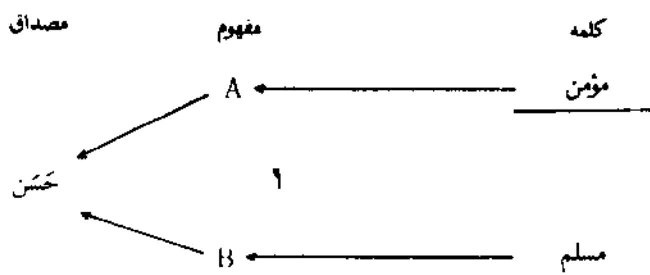
تنها در فقرهٔ مهمّی از قرآن[۲۲]، **اسلام** در حالت تقابل حادّ با **ایمان** نمایانده شده، و این دو آشکارا و آگاهانه از یکدیگر متمایز شناخته شده‌اند:

قالَتِ الأعرابُ آمَنّا، قُل لَم تُؤمِنوا وَلٰكِن قولوا أَسلَمنا وَلَمّا يَدخُلِ الإيمانُ فی قُلوبِكُم.

«بدویان گفتند: ایمان آوردیم، بگو: ایمان نیاوردید، بلکه باید بگویید که تسلیم شدیم[۲۳]، و ایمان هنوز وارد دلهای شما نشده است».

این در حقیقت بیان حکمی بسیار جالب توجّه است، چه در اینجا **اسلام** با بیانی تا حدّ امکان روشن به عنوان نخستین گام به سوی **ایمان** و یک مرحلهٔ مقدّماتی معرّفی شده است که در آن *ایمان* هنوز به صورتی ژرف به قلبها راه نیافته است. ولی، باید واقعیّت دیگری را نیز در خاطر داشته باشیم که این تعریف **اسلام** با استناد صحیح به اعراب بیانگرد داده شده که سردی و بی‌توجهّی آنان نسبت به موضوعات دینی نه تنها در قرآن بلکه نیز در حدیث مورد بحث قرار گرفته است. قرآن برای مسلمانان عادی هرگز چنین تمایزی قائل نشده است. **اسلام**، بسیار دور از آنکه «ایمان» سطحی باشد، به عنوان عمل روحانیِ تسلیم شخص به ارادهٔ خدا، همچون عالیترین ارزش دینی در نظر گرفته شده است.

حقیقت آن است که در زمینه‌ها و متنهای معمولی و هنجاری، دو کلمهٔ **مؤمن** و **مسلم** به شکل قابل تعویض با یکدیگر به کار رفته، و هردو نمایندهٔ کسی



۲۲ ــ سورهٔ حجرات، آیهٔ ۱۵ــ۱۴.

۲۳ ــ یا، «مسلمان شدیم (به شکل صوری)».

است که راه راست راهنمایی (**هُدیٰ**) الاهی را برگزیده و براثر آن از کیفر دوزخ در جهان دیگر نجات یافته است. به تعبیری فنّی‌تر می‌توان گفت که این دوکلمه معنای واحدی دارند، هرچند هر یک از آنها به تصوّر یا مفهوم این معنی از طریق مصداقی مخالف با دیگری اشاره می‌کند. چنانکه نمودار ما نشان می‌دهد، به فرد عینی مشخّص، مثلاً حَسَن، می‌توان به صورتهای متفاوت «مردی که به خدا ایمان دارد» یا «مردی که خود را به خدا تسلیم کرده است» اشاره کرد. و این بدان معنی است که دوکلمه به‌دوسیمای تصوّری متفاوتِ شخص واحد اشاره می‌کند.[۲۴]

به هر صورت، اجتناب از این نتیجه که تقابل میان **ایمان** و **اسلام**، در مرحلهٔ قرآنی از تقابل حادّی که در آن این دو تصوّر به عنوان یک واحد با **کفر** دارند، بسیار کم اهمیّت‌تر و کمتر بحرانی است، دشوار است. تقابل **مسلم** (— **مؤمن**) — **کافر** یکی از مسائل هیجان‌انگیزی بود که در برابر دین اسلامِ تازه تولّد یافته قرار داشت.

این تقابل تصوّری درست به همان صورت که بود وارد دستگاه کلامیِ به‌وجود آمدهٔ در دورهٔ پس از قرآنی شد. اکنون، علم کلام اسلامی، از دیدگاه معنیشناختی، چنانکه پیشتر دیدیم، عبارت از دستگاهی تصوّری است که اصولاً بر واژگان قرآنی بنا شده است. از قرآن مجموعهٔ کاملی از کلمات و تصوّرها به میراث برده بود. تقابلی که اکنون دربارهٔ آن گفتگو می‌کنیم، جزئی از همین میراث تصوّری است. بنابراین ظاهراً از لحاظ این جفت اساسی، **مسلم — کافر**، هیچ چیز تغییر نکرده است. باوجود این، اگر این موضوع را با دقّت بیشتر در معرض بحث قرار دهیم، مشاهده خواهیم کرد که درآنجا انتقال توجّه و تأکیدی ظریف ولی آشکارا قابل ملاحظه صورت گرفته، و تغییری در نگرش اساسی نسبت به همین مسئله پیدا شده است. به عبارت دیگر، تقابل میان **مسلم** و **کافر**،

---

۲۴ — مفهوم قرآنی **مؤمن**، بنابر تعریف خود قرآن چنین است: کسی است که به خدا و فرستاده‌اش باور دارد، و هیچ گاه شک نمی‌کند. و در راه خدا با جان و مال جهاد می‌کند (سورهٔ حجرات، آیهٔ ۱۵). مفهوم **مُسلم** چنین است: کسی است که همهٔ هستی خودرا ازجسم و جان به خدا تنها و مطلقاً به خدا تسلیم کند (سورهٔ بقرهٔ آیهٔ ۱۲۸/۱۲۲ و ۱۳۱/۱۲۵).

هرچند از جنبهٔ خارجی همان است، درست به همان معنی نیست. و این را می‌توان نتیجهٔ تغییر وضع فرهنگی دانست که جامعهٔ اسلامی خود را درآن یافته بود.

در آن هنگام، اسلام به عنوان یک دین مدّت درازی استقرار پیدا کرده بود. عربستان به صورت یک کلّ آن دین را پذیرفت، سپس، بلافاصله به دنبال آن، اسلامی شدن بخش عمدهٔ جهان قدیم تمدّن سبب تغییر یافتن نقشهٔ فرهنگی جهان شد. در درون این دستگاه و نظامِ اسلامِ استقرار یافته، طبیعی است که دیگر ضرورت نداشت که برای تقابل مسلمانان به عنوان یگانه‌پرستان و کافران به عنوان مشرکان به اندازهٔ سابق اهمیّت و تأکید قائل شوند. به جای این تقابل قدیمی، تقابل تصوّرهای تازه‌ای پیدا شد که توجّه متفکّران را به خود جلب کرد. پیدا شدن فرقهٔ **خَوارِج**، تقابل اساسی میان **مسلم** و **کافر** را وارد حوزهٔ تصوّرهای اسلامی کرد. درآنچه به شکل خارجی مربوط می‌شود، این تقابل همان که بود باقی ماند، ولی ساخت درونی آن دیگر همان نیست که پیش از آن بوده است. زیرا که دیگر مسئله به صورت اساسی به اختلاف میان مسلمان یگانه‌پرست و مشرک بتپرست مربوط نمی‌شود. اکنون به تمایزی وابسته است که در داخل مرزهای خود اسلام و میان خود مسلمانان به وجود آمده است. چه، بنابر نظر و اعتقاد خوارج، مسلمانی که مرتکب گناه کبیره شود دیگر **مسلمان** نیست؛ او را باید **کافر** و مستحقّ دوزخ دانست و بنابراین حتّی کشتن او جایز شمرده می‌شود. و این خود عنصر خطرناکی را وارد اسلام کرد، چه خود تصوّر و مفهوم «گناه کبیره» بسیار انعطافپذیر است، بدین معنی که آن را می‌توان در جهات مختلف گسترش داد تا چنان شود که هرچه را که شخصی دوست ندارد شامل شود.[25] مثلاً حدیث مشهور نقل شدهٔ به وسیلهٔ تِرمِذی در **صحیح**[26] وی در خصوص تفسیر

---

۲۵ ــ برای به دست آوردن توضیحی مختصر و روشن کننده دربارهٔ طرز تفکّر خوارج دربارهٔ این مسئله، به کتاب مُونتگُومِری وات، **اسلام و تکامل وحدت جامعه**، لندن، ۱۹٦۱، ص ۱۰۲ــ۹۹ مراجعه کنید. Montgomery Watt, **Islam and Integration of Society.**

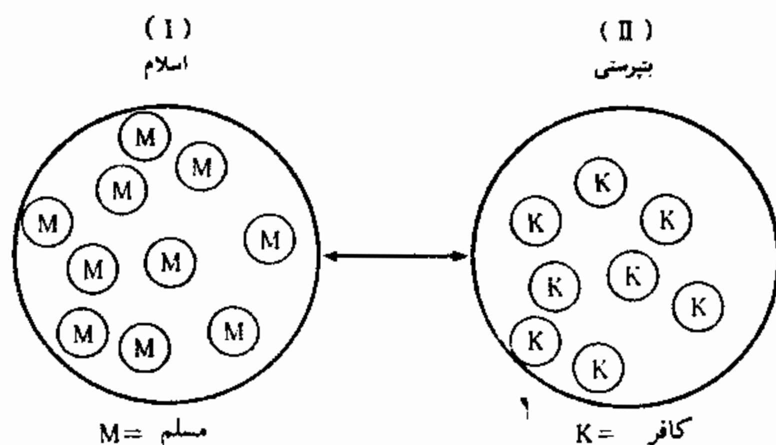
۲٦ ــ **صحیح التّرمذی**، قاهره، ۱۹۵۰، دوم، ۱۵۷. حدیثی که در اینجا نقل می‌شود، ظاهراً مجعول است، ولی زمینهٔ خوبی فراهم می‌آورد که آن را بازتابی از طرز تفکّر آن زمان بدانیم.

کـردن قـرآن چنیـن اسـت: «آن کس که قرآن را به رأی و نظر خود، یعنی بدون علم[۲۷] تفسیر کند، کافر شده است».

مَن فَسَّرَ القُرآنَ بِالرَّأيِ أي بِغَيرِ عِلمٍ فَقَد كَفَرَ

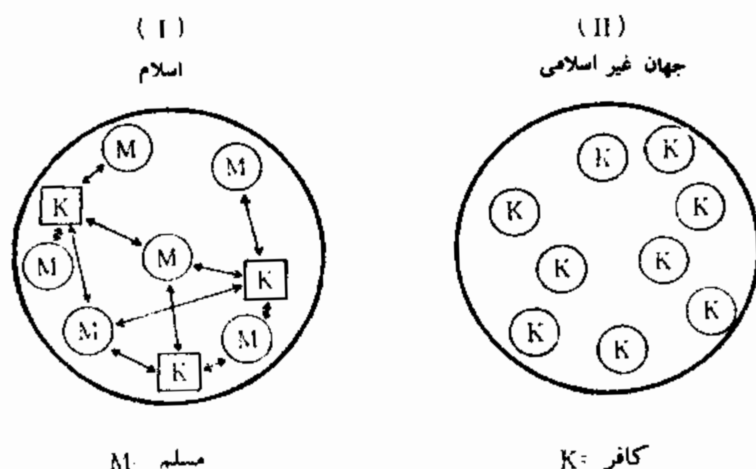
اگر به خاطر بیاوریم که این تهمتهای گزنده و نظایر آنها به آسانی زده می شد و حتّی به نام پیغمبر رواج پیدا می کرد، می توانیم وخامت وضع را درآن زمان پیش خود مجسّم کنیم.

این مطلب کاملاً قابل فهم است که چنین وضع کلّی امور، در ساخت معنیشناختی کلمهٔ کافر و، درنتیجه، کلمهٔ مسلم انعکاس یافته است. تا آن زمان این کلمات نشانه های دو مقولهٔ ثابت بود، و تقابل اساسی میان آنها چیزی شبیه به این (نمودار A) بود: دردایرهٔ (I) که نماد امّت قدیمتر اسلام است، هرعضو یک مسلمان است. و هیچ مسلمان را، تا زمانی که به یگانگی خدا و رسالت حضرت محمّد(ص) ایمان دارد، نمی توان کافر دانست. در نمودار B ، دایرهٔ (I) هنوز نمایندهٔ امّت و جامعهٔ اسلامی است. ولی تغییر چشمگیری را که در اینجا صورت گرفته است مشاهده می کنیم. اکنون تصوّر کافر راست وارد



(نمودار A)

۲۷ ــ مقصود از علم دراینجا گونهٔ خاصّی از معرفت است که رشتهٔ ارتباط آن را بدون گسستگی بتوان با سلسله‌ای از راویان معتبر به حضرت رسول(ص) یا اصحاب او ترسیم کرد.



(نمودار B)

این دایره شده، و **مسلم** و **کافر** تقابل تصوّری حادّی درخود دستگاه اسلامی به‌وجود آورده‌اند. از این پس یک مسلمان، یعنی کسی که به خدا و حضرت محمّد(ص) به عنوان فرستادهٔ خدا اعتراف می کند، ممکن است به آسانی کافر شود و در نتیجهٔ اندیشیدن یا عمل کردن از راه خاص برچسب کافری به او زده شود. تصوّر **کافر** ثبات و پایداری مصداقی خود را از دست داده و به صورت چیزی متحرّک درآمده است که می تواند حتّی برای نامیدن مسلمان پرهیزگار، درصورتی که این یا آن کار را انجام دهد، به کار رود. بدین‌ترتیب مشاهده می کنیم که دیگر تقابلْ ادامهٔ تقابل قرآنی میان **مسلم** و **کافر** نیست، بلکه تقابلی است که لااقل از بعضی جهات اساساً جدید است، هرچند دو اصطلاح هنوز معانی اساسی و قسمت بزرگتر معانی نسبی خود را حفظ کرده‌اند.

خود ماهیّت آنچه عموماً به نام «دستگاه» می خوانیم، مستلزم آن است که، اگر نقطهٔ مهمّی درآن تغییر یا حرکت پیدا کند، در همهٔ قسمتهای بازماندهٔ آن دستگاه انعکاسی از آن تغییر و حرکت احساس شود. رابطهٔ تغییر یافتهٔ مورد بحث کنونی میان **مسلم** و **کافر**، بر مسلمانان واجب ساخت که مفهوم و تصوّر **مسلم** را در نظر بگیرند و به صورتی منظّمتر محتوی آن را مورد مطالعه و تحقیق قرار دهند و بار دیگر این کلمه را از نو به میانجیگری وضع تازهٔ تاریخی و اجتماعی

که در آن به سر می برند تعریف کنند. و این کار را می توان، چنانکه وِنسینک[۲۸] گفته است، کوششی صورت گرفتهٔ به دست امّت و جامعهٔ جوان اسلامی برای معرّفی کردن وضع خود، نه در برابر جامعه های دیگر، بلکه در درجهٔ اوّل برای خود آن دانست. و در واقع نیروی مجبور کنندهٔ زمان چنین بود. از آن گذشته، این امر باید در مقابل زمینهٔ تمایل فزایندهٔ عقلی درمیان مسلمانان درنظر گرفته شود که به صورتی برجسته متوجّه پژوهش نظری و منظّم و اصولی بود و از این طریق هرچه بیشتر به ساختواری کردن* اسلام توجّه داشت.

در رابطهٔ با این تمایل عقلی جدید بود که مسئلهٔ ارتباط میان **ایمان واسلام** برای متفکّران اسلام اهمیّت خاص پیدا کرد. مسئلهٔ اصلی مربوط به ایمان، در آن هنگام عبارت از این بود که تصوّر آن چگونه ساخته می شود، و این مسئله بیشتر از لحاظ خود ایمان مورد توجّه قرار داشت تا از لحاظ تقابل آن با **کفر** که در مرحلهٔ قرآنی بیشتر طرف توجّه بود. سؤالی که پیش می آمد، به شکل خلاصه چنین بود: ازچه عناصر تصوّری و چندتا از آنها ترکیب شده است؟ و سؤالی که بدین شکل طرح و صورتبندی می شد، مستلزم آن بود که نیز پاسخی تحلیلی داشته باشد. بنابراین پاسخهای گوناگونی که عملاً به این پرسش اساسی داده می شد، همه به صورتی چشمگیر «تحلیلی» بدان معنی بود که هم اکنون معنیشناسی نوین به این کلمهٔ تحلیلی می دهد. تعریف مشهور شافعی **ازایمان** به وسیلهٔ سه تصوّر، (۱) تصدیق قلبی، (۲) اعتراف زبانی، و (۳) عمل کردن به وظایف و واجبات دینی، کوششی آشکار برای پاسخ گفتن به این پرسش از طریق تحلیل تصوّری بود. فورمول مشهور دیگر اَشعَری، که بنابرآن ایمان عبارت از **قول و عمل** است، نمونه ای دیگر است.

عدّهٔ زیادی از پاسخهای گوناگون در جریان پیدایش و تکامل علم کلام اسلامی، از طرف فــرقه ها و افراد مختلف به سؤالِ دربارهٔ ماهیّت **ایمان** داده شده است. مثلاً فرقهٔ **مُرجِئه** برآن بودند که **ایمان** باید از طریق شناخت و

---

۲۸ ـــ ا. جی. وِنسینک، **اعتقادنامهٔ اسلامی،** کیمبریج، ۱۹۳۲، فصل سوم.

* Structuralization

«معرفت»، یعنی معرفت خدا، تعریف شود، و از این راه **عمل** را از تصوّر **ایمان** خارج می کردند. **کَرّامیّه** براین نظر بودند که **ایمان** تنها باید از طریق **قول** و اقرار زبانی تعریف شود. این تعریف به یک نتیجهٔ نظری وخیم ولی بسیار جالب توجّه انجامید.[۲۹] آنان براین نظر بودند که آن کس که پنهانی در قلب خود **کافر** است ولی ظاهراً اظهار **ایمان** می کند، باید **مؤمن** به معنی واقعی این کلمه شمرده شود، هرچند در جهان دیگر جاودانه در دوزخ مقیم شود، درصورتی که شخص با **ایمان** واقعی قلبی که در برابر عموم مردم اعتراف زبانی به ایمان خود نکند **مؤمن** نیست، هرچند در جهان دیگر پیوسته مقیم بهشت باشد.

چنین بحث فنّی دربارهٔ ساخت تصوّر **ایمان** به صورتی ناگزیری مسئلهٔ ارتباط تصوّری درست میان **ایمان** و **اسلام** را طرح کرد که هردوتای آنها، چنانکه دیدیم، در دوره‌ای قدیمتر اشاره به یک چیز بود. و تصوّر و مفهوم **اسلام** نیز در معرض یک تحلیل معنیشناختی قرار گرفت.

در اینجا نیز عدّه‌ای از تعریفهای دور از یکدیگر عرضه شده است. ولی در رایجترین آنها **اسلام** عبارت از چیزی است که بعدها به نام پنج رکن مسلمانی شناخته شد. نخستین و برجسته‌ترین مقام توسّط خود **ایمان** اشغال شده است؛ سپس **نماز** است و **زکات** و **روزه** و **حجّ**. به عبارت دیگر، تصوّر اسلام از آن پس همچون ترکیبی سلسلهٔ مراتبی ازتصوّرایمان باتصوّرهای فرایض دینی اصلی شناخته شد. و این بیان از لحاظ معنیشناختی برابر با این گفته است که تصوّر اسلام اکنون به خودی خود یک میدان معنیشناختی کوچک ولی نمونه‌ای می سازد که **ایمان** کلمهٔ کانونی آن است و چهار کلمهٔ دیگر آن را درمیان گرفته اند.

---

۲۹ ــ رجوع کنید به امام الحرمین الجُوَینی، **کتاب الارشاد** چاپ محمّد یوسف موسی و علی عبدالمؤمن عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۰، ص۳۸۶. کَرّامیان پیروان محمّدبن کَرّام (قرن دوم هجری) بودند که در تفسیر آیات قرآنی مربوط به توصیف خدا سخت معتقد به تشبیه و تجسّم خدا بود. خود امام‌الحرمین براین اعتقاد بود که **ایمان** چیزی جز **تصدیق** (یعنی راست دانستن خدا و بنابراین پیامبرش) نیست، و به گفتهٔ وی این تعریف تنها تعریف ممکن «زبانشناختی» **ایمان** است (**همان کتاب**، ص ۳۹۷).

همان گونه که در بالا دیدیم، **اسلام** در زمینهٔ قرآن در آغاز به معنی «خود را (به خدا) واگذاشتن و تسلیم کردن» است. فعل متناظر با آن، **اَسلَمَ**، نوساخته بود؛ بدین معنی بود که شخصی، با همین تسلیم شخصی، به مرحلهٔ کاملاً تازه‌ای از زندگی قدم نهاده و چیز کاملاً تازه‌ای از همان لحظه در زندگی او آغاز شده است. این دلالت ابتدایی، در دستگاه تصوّری جدید، اگر کاملاً گم نشد، لااقل بسیار مبهم و تاریک شد. دراینجا با حالت بسیار روشنی از انتقال تأکید در ساخت معنی کلمه رو به روهستیم که پیشتر به آن اشاره کردیم.

این گونه تکامل و گسترش تصوّرها، با انتقال تأکید و تغییر حاصل از آن در روابط، همه‌جا در اندیشهٔ اسلامی آن دوره قابل مشاهده است. در اینجا مثال دیگری می آورم که با مثالی که گذشت شبیه ولی تا حدّی متفاوت با آن است. کلمهٔ مورد نظر **علم** است که عموماً به معنی شناخت و «معرفت» است.

معنی اساسی این کلمه عبارت از این است که کسی چیزی دربارهٔ چیزی می داند ــ «شناخت استنباطی» درمقابل «شناخت از طریق آشنایی» و متمایز با آن، به تعبیر برتراندراسل که پیشتر از آن سخن گفتیم. تا آنجا که این معنی «اساسی» موردنظر است، کلمه در مقابل یک تصوّر یگانه قرار می گیرد، خواه در شعر جاهلی باشد یا در قرآن یا در علم کلام. ولی معنی «نسبی» آن از دستگاهی به دستگاه دیگر به صورت اساسی تغییر می پذیرد. اختلاف از تصوّر و در یافتِ ــ که از دستگاهی به دستگاه دیگر تغییر می پذیرد ــ «منبعی» ناشی می شود که معرفت از آن راه به‌دست آمده است. به عبارت دیگر، آنچه در تعیین ساخت عینی و واقعی معنیشناختی کلمهٔ علم بیشتر اهمّیّت دارد این پرسش است: شما معرفت خود را از کجا کسب کرده‌اید؟ فهم این نکته وقتی خوب و آسان میسّر می شود که به خاطر بیاوریم که «شناخت استنباطی» بنابه‌تعریف پاره‌ای از شناخت فرعی یعنی چیزی است که از یک معلومِ داده شده استنتاج شده است.

در جاهلیّت، نخست علم به معنی شناختی دربارهٔ چیزی بود که از آزمایش شخصی درخصوص آن به‌دست می آید. **علم** بدین معنی مقابل با **ظَنّ** بود که تنها معنی اندیشهٔ شخصی داشت و بنابراین بدون زمینه و درنتیجه غیر قابل

اعتماد بود. بیت ذیل از طَرَفَه شاعر نامدار جاهلی این تقابل را به خوبی آشکار می سازد:

وَاْعلَمُ عِلماً لَیسَ بِالظَّنِّ اَنَّهُ * اِذا ذَلَّ مَولَی المَرءِ فَهوَ ذَلیلٌ

آنچه شاعر می خواهد بگوید این است: «به تجربه دریافته‌ام که هنگامی که خویشاوند نزدیک (یا همسایهٔ) شخص (را روا دارند) که خوار و فرومایه شود، این به معنایی جز آن نیست که خود شخص نیز خوار شده است». و تأکید می کند که این «معرفت» و **علم** او است نه گمان و ظنّ محض. مقصود وی آن است که این علم و معرفتی قابل اعتماد است، بدان جهت که از آزمایش شخصی خود وی نتیجه شده است که کاملاً با پاره‌ای از تفکّر بدون زمینه که هیچ ضمانت عینی برای تأیید آن وجود ندارد متفاوت است.

در تصوّر و دریافت جاهلی، **علم** ممکن بود منبعی جز آنچه گفتیم داشته باشد: سنّت قبیله‌ای. و آن گونهٔ خاصّی از شناخت است که از نسلی به نسل دیگر در قبیله انتقال یافته، و بنابراین حجّیّت و اعتبار قبیله‌ای را به دنبال دارد. در حقیقت به هیچ وجه ماهیّت آن با معرفت گونهٔ اوّل تفاوت ندارد. زیرا که چیزی جز نتیجهٔ پاره‌های بیشمار تجربه‌های شخصی افراد مختلف نیست که با گذشت زمان روی‌هم انباشته شده و به عنوان میراث غیرمادّی ارزندهٔ قبیله به افراد انتقال یافته است. این گونهٔ اخیر معرفت که با تجربه‌های مکرّر در خلال دوره‌های زمانی فراوان تضمین شده، به آسانی از حدود یک قبیله تجاوز می کند و تمایل به آن دارد که به صورت چیزی درآید که می توانیم آن را سرمایه و ملک قومی همهٔ اعراب بدانیم. این شناخت معمولاً به شکل **اَمثال** صورتبندی می شود وانتشار پیدا می کند و به اخلاف می رسد. و به همین جهت است که در عربستان قدیم برای ضرب‌المثلها اهمیّت فراوان قائل بودند، و بخشی از وظیفهٔ مهمّ شاعران آن بود که این گونه شناخت را به بیانی هرچه موجزتر و نیرومندتر بیان کنند.

در نتیجه، می توانیم تعریف خلاصه‌ای از **علم** را، بدان شکل که مفهوم اعراب پیش از اسلام بوده، بدین صورت بیان کنیم: **علم** عبارت از پاره‌ای معتبر و درست از معرفت و شناخت است که با تجربهٔ شخصی یا قبیله‌ای صحّت آن

تضمین شده و بنابراین می‌تواند مدّعی صحّت و اعتبار عینی جهانی باشد.

در قرآن این کلمه عنوان یک کلمهٔ کلیدی دینی مهم پیدا کرده است. نیازی به گفتن ندارد که دراینجا **علم** را به عنوان یکی از صفات خدا درنظر ندارم، چه آن مسئلهٔ دیگری است. اکنون تنها با **علم** همچون نمودی بشری سروکار داریم. در قرآن این کلمه در تقابل با **ظنّ**، و همچون شناختی استوار در تقابل با شناخت کاذب بی‌پایه و مایه به کار رفته است. بدین ترتیب دراینجا نیز ظاهراً چیزی تغییر نکرده است.

تنها متوجّه این مطلب می‌شویم که تغییری ریشه‌دار و اساسی در تصوّر و بیان زمینه‌ای که صحّت و اعتبار علم برآن متّکی می‌شود، صورت گرفته است. **علم**، چنانکه گفتم، پاره‌ای مطلقاً قابل اعتماد از شناخت است، بدان‌جهت که صحّت و اعتبار آن کاملاً به‌وسیلهٔ چیزی عینی تضمین شده و از منبع خوبی سرچشمه گرفته است. تا اینجا معنی آن، خواه در شعر بیش از اسلام به‌کار رفته باشد یا در قرآن، یکی است. ولی زمینه و منبعی که از آن سرچشمه می‌گیرد، به‌صورتی جالب توجّه در دوحالت با یکدیگر متفاوت است.

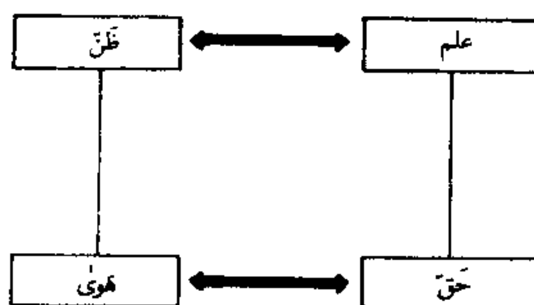
در قرآن این کلمه در حوزهٔ تصوّری جدید وحی الاهی و متقارن با کلماتی جز آن کلمات که در جاهلیّت با آنها متقارن بوده قرار گرفته است؛ اکنون شناختی برخاسته و منشعب از وحی خدا یعنی اطّلاعی است که کسی جز خدا آن را نداده است؛ صحّت و اعتبار مطلق عینی دارد، بدان‌جهت که مبتنی بر **حق** یعنی «راستی و درستی» و **حقّ** الاهی است که تنها حقیقت به تمام معني این کلمه است. همهٔ منابع دیگر، در مقایسهٔ با اعتبار و حقّانیّت این منبع، اصولاً و بنابر طبیعت و ماهیّت آنها غیرقابل اعتماد است. و چون از این زاویه و در پرتو این نور نظر شود، **علم** یعنی گونه‌ای از شناخت که در جاهلیّت از آن جهت آن را درست و دارای زمینهٔ محکم می‌دانستند که از تجربهٔ شخصی استخراج شده است، تنزّل درجه پیدا می‌کند و به مقام **ظن** پایین می‌آید.

قسمت عمدهٔ چیزی که در جاهلیّت به نام شناخت با پایه و مایهٔ درست شناخته می‌شد، اکنون باید همچون چیزی درنظر گرفته شود که اساساً بیپایه است؛ حدس و خیالبافی و گمان محض است. عدّهٔ زیادی از آیات قرآن را

می‌توان برای مجسّم ساختن این تغییر اساسی همچون شاهد آورد. یکی از آنها چنین است:

وَمالَهُم بِذٰلِکَ مِن عِلمٍ إن هُم إلاّ یَظُنّونَ

«از آن شناخت یقین (**علم**) ندارند. جز گمان بردن (**ظنّ**) کاری نمی‌کنند». این آیه در شأن کافرانی گفته شده که با سرسختی از ایمان آوردن به خدا و روز دیگر سرباز می‌زدند و به تأکید اظهار می‌داشتند: «چیزی جز زندگی این دنیا وجود ندارد. می‌میریم و زنده می‌شویم [و همه همین است]»، که گویی علمی کامل دربارهٔ سرنوشت آدمی دارند! و قرآن اظهار می‌دارد که آنچه اینان دارند علم نیست، بلکه تنها گمان است.[۳۰]



قرآن گامی پیشتر می‌رود و این مطلب را واضح می‌سازد که زمینه یا سرچشمهٔ **ظن** عبارت از **هَوىٰ** یعنی تمایل طبیعی نفس تحریکپذیر و سرکش آدمی است که بنابر طبع خود کور و بی‌پروا در خطا است، و این خود از طرز استعمال جاهلی کلمهٔ **هوی** به معنی عشق کورکورانه آشکار می‌شود. **ظن**، بدین معنی، غالباً به پیروی هواها وهوسها (**إتِّباعُ الأهواء**)[۳۱] تفسیر شده و به همین صورت در تقابل با علم که در این گونه متنها چیزی جز هدایت و وحی الاهی

۳۰ ـــ سورهٔ جاثیه، آیهٔ ۲۴/۲۳. از این آیه به خوبی روش نگرش تاریک و بدبینانهٔ جهانبینی اعراب پیش از اسلام آشکار می‌شود، و همین نگرش بود که اعراب را برآن می‌داشت که شکل زندگی بی‌بندوباری در پیش گیرند و جز به خوشگذرانی و عیّاشی به چیزی دیگر نیندیشند (رجوع کنید به **ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن**، فصل پنجم). این آیه نشان می‌دهد که، از دیدگاه قرآن، بدبینی پیش از اسلامی چیزی جزنتیجهٔ **ظن** نیست و بنابراین کاملاً واهی و بیپایه و اساس است.

۳۱ ـــ **أهواء** جمع **هَوىٰ** است.

نیست قرار گرفته است.

بَلِ اتَّبَعَ الَّذینَ ظَلَموا أهواءَهُم بِغَیرِعِلمٍ

«بلکه کسانی که ستم ورز یدند [یعنی کافران]، بدون علم و شناخت از هوای نفس خود پیروی کردند»[۳۲]. در اینجا عبارت **بِغَیرِ عِلم** «بدون شناخت و معرفت» را نباید به معنی سادهٔ «بدون دانستن» یعنی «نادانسته و غیرارادی» گرفت. چه، به گفتهٔ قرآن، بدکاران و ستمکاران بسیار آگاهانه عمل می کنند. کلمهٔ **علم** وزن بزرگتری را حمل می کند، و **بغیر علم** به معنی «به جای توسّل جستن به **علم**» به کار رفته است که در آن **علم** باید بدان معنی که هم اکنون بیان کردیم تصوّر شود. تقابل میان **إتّباعُ الأهواء** و **علم** به صورتی آشکارتر از این آیه آشکار می شود:[۳۳]

وَلَئِنِ اتَّبَعتَ أهواءَهُم بَعدَ ماجاءَکَ مِنَ العِلمِ ما لَکَ مِنَ اللّهِ مِن وَلِیٍّ وَلاواقٍ

«اگر پس از آن شناخت و معرفت (**علم**) که به تو رسیده، از هوا و هوس (**هویٰ**) ایشان پیروی کنی، دیگر در برابر خدا حامی و مدافعی نخواهی داشت».

بنابراین جای شکّی باقی نمی ماند که کلمهٔ **علم**، در آن هنگام که همچون یک کلمهٔ کلیدی در قرآن به کار رفته است، به معنی شناختی به دست آمدهٔ از منبعی قابل اعتماد است که چیزی جز وحی الاهی نیست. و همین کلمه را در تعبیر قرآنی معروف **الرّاسِخون فی العلم** «کسانی که در شناخت ریشه ای استوار دارند»، که مؤمنان راستین را توصیف می کند، تنها بدین معنی می توان به خوبی دریافت و فهمید.

این معنی نسبی[۶] که کلمه در قرآن به‌دست آورده، وارد علم کلام اسلامی شده است. دراینجا نیز ساخت معنیشناختی اساسی تغییری نشان نمی دهد. تنها مفهوم منبع مطلقاً قابل اعتماد توسعه پیدا می کند، بدان‌سبب که

---

۳۲ ـــ سورهٔ روم، آیه ۲۹/۲۸.

۳۳ ـــ سورهٔ رعد، آیهٔ ۳۷.

اکنون احادیث نبوی مقام خود را در کنار قرآن همچون منبع دیگری از **علم** تثبیت کرده‌اند. و این خود بالضّروره همهٔ تعادل قدرت را در دستگاه دگرگون ساخته است. علاوه براین، در اینجا حتّی یک انتقالِ تأکیدو توجّه مشاهده می‌شود. آن گونه از شناخت مطلقی که بروحی الاهی متّکی است، و قرآن در بارهٔ اهمّیّت والای آن سخت تأکید کرده است، دیگر مسئله‌ای نیست که در بارهٔ آن بحث و مناظره، بدان صورت که زمانی میان مسلمانان و کافران صورت می گرفت، ادامه پیدا کند. در جهانِ کاملاً استقرار یافتهٔ اسلام، اهمّیّت آن چندان خود به خود هو یدا است که نیازی به بحث و اثبات ندارد؛ چیزی است که به سادگی باید آن را مسلّم فرض کنند و بپذیرند. توجّه مسلمانان اکنون به صورت عمده معطوف به ماهیّت منابع دیگر **علم** راستین است که، هرچند از لحاظ طبیعت و ماهیّتْ بشری و غیر الاهی است، با وجود این می‌تواند شناخت بشری را با چیزی همچون اعتبار و صحّت فوق بشری مجهّز کند.

در چنین اوضاع و احوال عقلانی، با پیدایش مسئلهٔ حجّیّت و اعتبار حدیث که توجّه متفکّران را به خود جلب کرده بود، کلمهٔ **علم** معنی گونهٔ خاصّی از شناخت پیدا کرد که می‌توان رشتهٔ ارتباط آن را بدون گسستگی به حضرت رسول(ص) و اصحاب او ترسیم کرد. «در فلان مورد پیامبر اسلام در بارهٔ فلان مسئله این گونه نظر خود را اظهار داشت» . این **علم** است. گونه‌ای از شناخت و معرفت مطلق است، بدان‌جهت که سرچشمهٔ آن خود پیغمبر(ص) است که، به گفتهٔ امام شافعی[۳۴]، در قرآن همراه با خدا به صورت «خدا و رسولش» از او یاد شده است. تنها کسانی که در بیان هرحکم، براین اعتبار و حجّیّت قابل اعتماد تکیه می کنند مصون از خطا هستند. همهٔ کسان دیگر چیزی جز پیروان هواهای خود نیستند. و هر حکمی که بر **هوی** متّکی باشد **رأی** یعنی «اعتقاد شخصی» نام دارد که اعتقادی مِن عِندی و بیپایه است. باید توجّه داشت که کلمهٔ **رأی** در آن روزها حامل باری سنگینتر از چیزی بود که ترجمهٔ کنونی «اعتقاد» آن را

---

۳٤ ــ مثلاً به **الرّسالة** معروف وی، چاپ قاهره، ۱۹٤۰، به اهتمام شاکر رجوع شود. تمام آن کتاب را می توان همچون تجلّی آشکارچنین ایستاری در بارهٔ این مسئله درنظر گرفت.

القا می کند، بدان‌جهت که ارتباط مستقیم با بعضی از کسان داشت که **کفر** آنان آشکار بود. نیز توجّه به این امر لازم است که در مکتب کلامِ اهل تسنّن غالباً بددینان را **أهلُ الأهواء** یعنی «مردم پیرو هوا وهوس» می خواندند.

از این تاریخ مختصر کلمهٔ **علم** در سه مرحلهٔ مختلف جاهلی و قرآنی و کلامی، روی‌هم رفته، با درنظر گرفتن آنچه پیشتر دربارهٔ **ایمان** و **اسلام** و کفر گفتیم، معلوم می‌شود که چگونه مفاهیم و تصوّرها در ضمن انتقال از یک دستگاه به دستگاه دیگر تغییر معنیشناختی تدریجی پیدا می کنند. آنچه در مورد علم کلام گفته شد کافی به نظر می رسد.

این فصل را با بحثی تا حدّی تفصیلی دربارهٔ واژگان فلسفی اسلامی به‌پایان می‌رسانیم، تا فرصتی برای آن پیدا شود که مسئلهٔ اساسی مورد بحث خود را از دیدگاهی تا اندازه‌ای متفاوت در معرض تحقیق و مطالعه قرار دهیم.

با گشودن این بخش تازه، لازم است به یاد خواننده بیاورم که انگیزه‌ای که مرا به این بحث کشانده، میل سخن گفتن درخصوص فلسفهٔ اسلامی به خاطر خود آن نیست. هدف واقعی من آن است که با یک مثال و نمونهٔ ملموس و عینی توضیح دهم که مقصودم از آنچه در معنیشناسی به نام دید «زمانگذر»، یعنی یک مطالعهٔ مقایسه‌ای دستگاههای تصوّری خوانده‌ام که در جریان تاریخ در داخل محدودهٔ یک زبان ــ و درحالت خاصّ ما زبان عربی ــ پیش می آید، چیست.

زبان عربی، در اوج دورهٔ خلفای عبّاسی، به صورت یک زبان بسیار غنی و به شکلی عالی سازماندار و فرهنگی درآمد ــ و در واقع یکی از مهمترین زبانهای فرهنگی جهان شد. ثروتمندی آن تنها به زیادی شمارهٔ کلماتی که در آن به کار می رفت نبود، بلکه نخست و مقدّم بر هرچیز به پرشماری و پیچیدگی ارتباطات و پیوستگیهای تصوّری یعنی دستگاههایی بود که کلمات با یکدیگر می‌ساختند. واژگان فلسفی یکی از این دستگاهها است.

اهمّیّت عظیم و جلب توجهّی که پیدایش و تکامل فلسفهٔ اسلامی برای معنیشناسان دارد، مربوط به این واقعیّت است که، از لحاظ معنیشناختی، کوششی اساسی و جسورانه از طرف فیلسوفان برجسته برای آفریدن واژگان

اختصاصی خویش دور از قدرت و حجّیّت زبانشناختی قرآن بوده است. در حقیقت، واژگان فلاسفه در اسلام یک خصوصیّت بسیار برجسته دارد که، از دیدگاه زبانشناختی، آن را چیزی با ماهیّتِ اساساً متفاوت با همهٔ دستگاههای خواهرخواندهٔ آن همچون کلام و فقه و تصوّف و غیره می سازد که در اسلام دورهٔ پس از قرآنی به‌وجود آمده بوده‌اند. همهٔ اینها، از دیدگاه زبانشناختی، به صورتی تغییرناپذیر عبارت از رشد و تکامل زبان عربی اصیل بودند، که هر یک از آنها به جهتی خاص ارتباط پیدا می کرد. هیچ‌چیز به زور از خارج برزبان عربی و منابع طبیعی آن تحمیل نشده بود. البتّه تغییرات برجسته و مشهودی در بعضی از جاها، چنانکه دیدیم، صورت گرفت. وعلم کلام به صورت خاص برای ساختن افزار زبانشناختیِ، خود از فلسفهٔ یونانی بسیار متأثّر شد. ولی حالاتی از این قبیل پراکنده بود و چیزی نبود که جنبهٔ عمومیّت واصولی داشته باشد. روی‌هم رفته می توانیم بگوییم که رشد واژگان پس از قرآنی نتیجهٔ فرایند خود به خودی و طبیعی دگرگونی تصوّری بود که پیش‌آمد و در نتیجهٔ وضع متغیّر فرهنگی ضرورت پیدا کرد. فلسفه تنها استثنا به‌شمار می رود.

تنها در مورد فلسفه، یک دستگاه کامل متشکّل از تصوّرها و مفاهیم بیگانه، و یک شبکهٔ خاصّ تصوّری که در آغاز هیچ ارتباطی با زبان عربی و جهانبینی آن نداشت، از خارج به عنوان یک نمونهٔ آرمانی وارد کارشد. و برای مواجههٔ با خواست این بیگانه، شبکهٔ تصوّری که پیشتر در زبان عربی وجود داشت ناگزیر به صورت وسیع ازهم پاشیده شد و بار دیگر سازمان تازه پیدا کرد، و بسیاری تصوّرهای تازه که کاملاً نسبت به جهانبینی عربی بیگانه بود به‌زور وارد حوزهٔ زبان عربی شد. کوتاه سخن آنکه، دستگاه کامل تازه‌ای از مفاهیم و تصوّرها برگردهٔ نمونهٔ یونانی ساخته شد. [۹]

در اینجا نخست روشنفکران مسلمان تصوّرهای جدید را آموختند و سپس ناگزیر درصدد یافتن کلماتی عربی برآمدند که بتواند نمایندهٔ آن تصوّرها و مفاهیم شود. ولی چون مفاهیم و تصوّرها بیگانه بودند، بالطّبع در همه جا اختلافهایی میان اندیشه و زبان به‌وجود آمد. حتّی برای یک کلمهٔ کلیدی یونانی هم معادل کاملی درزبان پیدا نشد که به‌صورت قطعی درست باشد.

وضع مشابهی نیز هنگام ترجمهٔ فلسفهٔ یونانی به زبان لاتینی در جهان رومی پیش آمده بود. کیکِرُو از آن شکایت می کرد که برخورد با مفاهیم یونانی در زبان لاتینی از جهت نارسایی این زبان برای بیان اندیشه های مجرّد فلسفی، علی رغم ثروتمندی زبان لاتینی، دشوار است. ولی فاصلهٔ میان یونانی ولاتینی، هم از لحاظ فرهنگی و هم از لحاظ زبانشناختی، در مقایسهٔ با فاصلهٔ میان یونانی و عربی بسیار اندک است.

چنانکه مشاهده می شود، زبان عربی دراین حالت ناگزیر از آن بود که ناگهان با ضربه و نفوذ خردکنندهٔ یک اندیشهٔ بیگانه با فرایندی تاریخی طولانی درپشت سر آن، در محیط فرهنگی کاملاً متفاوت و در لفاف زبانی که از لحاظ بعضی جنبه های مهم حتّی درست در جهت مقابل آن قرار گرفته بود، مواجه شود و آن را تحمّل کند. دراینجا زبان عربی، در قابلیّت خود به عنوان یک زبان فرهنگی، ناگزیر از روبه‌رو شدن با یک آزمایش بحرانی و پذیرفتن آن شد. و از امتحان روسفید بیرون آمد.[۳۵]

نتیجه آن شد که در زبان عربی گونهٔ خاصّی از واژگان پدید آمد ــ دستگاهی تصوّری به مقیاس بزرگ، مبتنی براصلی معنیشناختی از چیزی که من به آن نام «نیمه شفّافیّت» می دهم، و اکنون به توضیح آن می‌پردازم.

بهتر است این واقعیّت اساسی را به خاطر بیاوریم که عربی زبانی است که، علاوه بر غنی بودن از حیث کلمه های پایه و اساسی، قابلیّت شگفت‌انگیزی برای اشتقاق کلمات جدید از یک مادّه و ریشه با نظم و ترتیب

---

۳۵ ــ مسئله تنها از لحاظ تاریخی مورد توجّه نیست. از لحاظ زمان معاصر نیز حایزاهمیّت است، زیرا که زبان عربی کنونی نیز بار دیگر با مسئلهٔ بزرگی با ماهیّت مشابه و برخاستهٔ از فرهنگ مغربزمین، یعنی فشار روزافزون نیازمندی جذب تصوّرهای کلیدی فرهنگ غربی و پدیدآوردن واژگانی تازه از مواد و مصالح زبانی کهنه مواجه است، و باید واژگانی بسازد که به اندازهٔ کافی ثروتمند و قابل انعطاف باشد تا بتواند جوابگوی وضع جدید جهان شود، و درعین حال بیش از اندازه منابع صرف و نحوی و لغوی این زبان را زیرفشار قرار ندهد. در واقع، همهٔ ملّتهای غیرغربی با همین مسئله روبه‌رو هستند. و این مسئله از آن جهت اهمّیت بسیار دارد که تنها پای زبان درآن به میان نیست، بلکه موضوع جهانبینی است و اینکه چگونه باید جهانی را که درآن به‌سر می بریم بیان کنیم و به توجیه و تعبیر آن بپردازیم. از این لحاظ مسئله ای بزرگ است که پیامدهای فرهنگی سختی به دنبال دارد.

خاص دارد. و همین امر امکان آن را فراهم آورده است که فیلسوفان همیشه بتوانند ــ البتّه نه بدون دشواری ــ کلماتی عربی اصیل پیدا کنند که معنی «اساسی» آنها، لااقل بــه شکل تقریبی، متناظر با معنایی باشد که از اصطلاحات فلسفی یونانی به‌دست می‌آید. در چنین حالاتی، همهٔ کاری که می‌بایستی بشود عبارت از این بود که کلمات عربی را از عناصر «نسبی» که در پیرامون معانی «نسبی» آنها رو بیده بود برهنه سازند، و جای این معانی حذف شده را، به‌وسیلهٔ تعریف، با معانی نسبی مخصوص کلمات متناظر یونانی پر کنند.

کلمهٔ **عقل** را به عنوان مثال در نظر می‌گیریم. این کلمه در دوران جاهلی اجمالاً به معنی «شعور عملی» بود که اشخاص در اوضاع پیوسته در حالِ تغییر از خود نشان می‌دهند. و این متناظر است با آنچه در روانشناسی نوین از آن به قابلیّت مسئله‌گشایی یا مشکل‌گشایی تعبیر می‌شود. مرد صاحب **عقل** کسی بود که اگر در هر وضع دور از انتظاری قرار می‌گرفت، می‌توانست مشکل و مسئله‌ای را که از این وضع پیش می‌آمد حلّ و برطرف کند و خود را از خطر برهاند. عقل و شعور عملی از این گونه بسیار مورد ستایش بود و اعراب پیش از اسلام به آن فراوان ارج می‌نهادند. و این مایهٔ تعجّب نیست، چه به جز آن غیرممکن بود مردمان بتوانند در اوضاع و احوال بیابان و بادیه زندگی کنند. شاعر و راهزن مشهور، شَنْفَرَة، این کلمه را درست به همین معنی در بیت ذیل آورده و به خود بالیده است که به صورت طبیعی از این عقل عملی برخوردار است:

لَعَمرُکَ ما بِالأرضِ ضیقٌ عَلَی امرِیءٍ * سَرىٰ راغِباً أو راهِباً وَهوَ یَعقِلُ

«قسم به جان تو! تا زمانی که شخص عقل خود را فعّال نگاه می‌دارد، وضع مایهٔ آشفتگی پیش نخواهد آمد که درآن نداند چه باید بکند، خواه در راه رفتن به جانب چیزی باشد که آرزومند آن است، یا درحال شتابزدگی برای دوری جستن ازچیزی که از آن بیزار است».[۳۶]

در قرآن، این کلمه، به عنوان یک اصطلاح کلیدی، معنای خاصّ دینی

---

۳۶ ــ لامِیَّةُ العرب، بیت ٤.

پیدا کرده است. درآیاتی با اهمّیّت قطعی، به معنی قابلیّت روانی و عقلی فکر و عقل آدمی به کار رفته است که به‌وسیلهٔ آن می‌تواند **آیات**[۳۷] یعنی نشانه‌هایی را که خدا به نوع بشر می‌نماید بشناسد و بفهمد و از ملازمات دینی آنها آگاه شود.

مثلاً در اشارهٔ به بارانی که خدا «از آسمان فرو می‌فرستد تا زمین را پس از مرگ موقّتی آن دوباره زنده کند»، در قرآن چنین آمده است:

إنَّ فی ذٰلِکَ لَآیاتٍ لِقَومٍ یَعقِلونَ

«همانا که دراین نشانه‌هایی است برای مردمانی که **عقل** فعّال دارند.[۳۸] (**یَعقِلونَ** صورت فعلی متناظر با صورت اسمی **عقل** است).

به همین ترتیب، قرآن در اشارهٔ به شهرهای باستانی که در نتیجهٔ فرور یختن خشم و غضب خدا بر ساکنان آنها به‌سبب کارهای بدی که می‌کرده‌اند، و یران شده‌اند، چنین می‌گو ید:

وَلَقَد تَرَکنا مِنها آیَةً بَیِّنَةً لِقَومٍ یَعقِلونَ

«از آن [شهرها] نشانهٔ آشکاری برای مردمانی گذاشتیم که عقل خودرا به کار می‌اندازند».[۳۹]

در اینجا از آثار خاک شدهٔ یک شهر قدیمی به عنوان «نشانهٔ آشکار» خشم خدا سخن رفته است، و این خود تهدیدی سخت برای کسانی است که از ایمان آوردن به خدا سر باز می‌زنند. نمونه‌های مشابه آن در قرآن فراوان است.

همین کلمهٔ عقل همچون کلمه‌ای کلیدی واردفلسفهٔ اسلامی شده است. ولی محتوی معنیشناختی آن، یعنی ساخت آن تصوّرکه این کلمه معرّف آن است، دیگر همان چیزی نیست که پیش از آن بود، بدان جهت که کلّ جهانبینی مندرج در ذیل آن کاملاً تفاوت پیدا کرده و چیزی از اساس نسبت به سنّت عربی بیگانه شده است. هرجا که در فلسفهٔ اسلامی این کلمه به صورت یک اصطلاح فنّی به کار رفته، ناگز یر از آنیم که این کلمه را نه به معنی

---

۳۷ ــ به فصل ششم، بخش ۱ رجوع کنید.

۳۸ ــ سورهٔ روم، آیهٔ ۲٤/۲۳.

۳۹ ــ سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۳٥/۳٤.

نخستین آن پیش از طلوع فلسفهٔ اسلامی و به عنوان یک کلمهٔ اصیل ــ خواه در جاهلیّت و خواه در قرآن ــ درنظر بگیریم، بلکه به معنی تصوّر یونانی **نوس** (nous) در استعمال ارسطویی و نوافلاطونی آن بدانیم. واین به هیچ وجه تکامل طبیعی تصوّر عربی محض **عقل** نیست، بلکه چیزی مصنوعی و ساختگی است. یا لااقل در آغاز پیدایش آن در فلسفهٔ عربی ساختگی بوده است.

همین کلمهٔ قدیمی **عقل** هنوز به کار می رود، به صورتی که گویی هیچ تغییری حاصل نشده است. در حقیقت تغییر برجسته ای پیدا کرده، زیرا بدان می ماند که این کلمه «شفّاف» شده است؛ از ما خواسته می شود که «از خلال» آن نگاه کنیم و کلمهٔ یونانی **نوس** را در پشت آن ببینیم. درست همان گونه که در زمانهای جدید باید درپشت کلمهٔ عربی **شُیوعیّة** کلمهٔ اروپایی «کُمونیسم»، و در پشت کلمهٔ عربی **قَومیّة** کلمهٔ اروپایی «ناسیونالیسم» را مشاهده کنیم، همان گونه هم باید کلمهٔ **عقل** در توافق با ساخت معنی کلمهٔ یونانی **نوس** که در فلسفهٔ رسمی و یونانیمآبی کسب کرده بوده فهمیده شود. این کلمه اکنون معنی «خرد» را به مقیاس جهانی بزرگی شامل است که همهٔ مراحل متوالی «صدور» را از عقل کلّی که نخستین صادر از ذات الاهی است، به طرف پایین تا عقل بشری فرامی گیرد.

ولی باید به این نکته توجّه داشت که این کلمه، به عنوان یک کلمهٔ اصیل عربی، تاریخ دراز مخصوص به خود را بر پشت حمل می کند، و نمی توان کاری کرد که این گذشتهٔ سنگین، لااقل تا حدّی، در آن هنگام که این کلمه حتّی در فلسفه هم به کار می رود، احساس نشود. و همین سبب پیدا شدن مانعی برای آن است که شفّافیّت کامل پیدا کند. و حالت نیمه شفّافیّت خاصّ این گونه کلمات از همین جا پیدا می شود. و یکی از خصوصیّات فلسفهٔ اسلامی آن است که تقریباً همهٔ اصطلاحات کلیدی آن از این گونه اند. از دیدگاه معنیشناختی، فلسفهٔ اسلامی دستگاه شگفتی است که ازکلمات «نیمشفّاف» فراهم آمده است.

دلیل اینکه چرا این گونه کلمات را «نیمشفّاف» می خوانیم، آنگاه بهتر معلوم می شود که کلماتی همچون **قومیّة** به معنی «ناسیونالیسم» (ازقوم به

معنی مردم یا ملّت) و **وضعیّة** به معنی «پُوز یتیو یسم» (از **وضع** به معنی نهادن) را در عربی جدید با کلماتی همچون **دیموقراطیّة** به معنی «دموکراسی» و **تلیفون** به معنی «تلفون» در معرض مقایسه قرار دهیم. کلمات اخیر کاملاً شفّافند؛ کلمات عربی دراینجا به صورتی برهنه‌تر آمده‌اند، در صورتی که کلماتی همچون **قومیّة** و **وضعیّة** به میانجیگری کلمات اصیل عربی که هر یک از آنها معنی و تاریخی خاص در زبان عربی دارد، دارای معنی وابستهٔ به خود شده‌اند. مثلاً کلمهٔ **وضعیّه** لفظاً به معنی «وضعگری» یا «نهادگری» است، و این قسمت عمدهٔ معنای لفظی همچون پلی معنیشناختی میان دوکلمه یعنی **وضعیّه** و «پوز یتیو یسم» عمل می کند؛ نکته درآن است که به میانجیگری این اصطلاح، شخص به خودِ تصوّر غربی «پوز یتیو یسم»، با برقی که برروی پل می زند رهبری می شود.

ازاین لحاظ، تقابلی که میان کلمهٔ **تلیفون** و **هاتِف**، هردوبه معنی «تلفون» وجود دارد، بسیار جالب توجّه و اموزنده است. یکی از این دو اصطلاح، چنانکه دیدیم، کاملاً «شفّاف» است، بدان جهت که چیزی جز شکل عربی شدهٔ خود کلمهٔ اروپایی «تلفون» نیست، و دیگری آشکارا «نیمشفّاف» است. «نیمشفّاف» در اینجا به آن معنی است که کلمه در زبان عربی تاریخ درازی به‌دنبال دارد که هرجا آن کلمه به کار رود این سابقهٔ تاریخی و معنی وابستهٔ به آن نیز احساس می‌شود. **هاتف** در عربی کلاسیک به معنی «کسی است که بانگ او را می‌شنوید ولی خود وی را در اطراف نمی‌بینید». این کلمه را بدین‌معنی در ادبیّات صوفیانه می‌بینیم که اشاره است به بانگی اسرارآمیز که عارف و صوفیِ آینده را از جایی در آسمان به بانگ می‌خواند و او را برآن می دارد که از لذّات دنیوی چشم بپوشد و متوجّه آخرت شود. وجود چنین گذشتهٔ سنگین مانع از آن است که کلمهٔ **هاتف** بتواند نشانهٔ ساده‌ای از اندیشه‌ای تازه باشد که همین اواخر از جهان مغربزمین به سرزمینهای عربیزبان راه یافته است. چون **هاتف** را با رقیبش **تلیفون** مقایسه کنیم که از همان آغاز «شفّاف» است، کلمهٔ هاتف را دارای وضعی بسیار دشوار می‌یابیم، بدان جهت که لازم است پیش از آنکه این کلمه بتواند همسنگ عربی «تلفون»

شناخته شود، این مانع را از پیش‌پای خود بردارد.[۴۰]

مسئله‌ای که پس از آن مورد توجّه ما واقع می‌شود، مسئلهٔ درجهٔ نیمشفّافی است. **عقل** که در بالا از آن بحث کردیم، نمونهٔ برجستهٔ حالتی است که در آن نیمشفّافی به آسانی صورت اتمام پذیرفته بوده است. کلمهٔ **عقل** به عنوان معادل عربی کلمهٔ یونانی **نوس** مسئلهٔ چندان دشواری برای فلاسفه فراهم نمی‌آورد، بدان‌جهت که معنی اساسی در هردو زبان اجمالاً یکی است. گاه چنان پیش آمده است که متفکّران مسلمان ــ یا به تعبیر درستتر، نخستین مترجمان از یونانی به عربی ــ نتوانسته‌اند در برابر یک مفهوم و تصوّر یونانی به آسانی کلمه‌ای در داخل واژگان عربی بیابند که معنی اساسی همسنگ با کلمهٔ یونانی بوده باشد؛ مفهوم وجود و هستی یکی از مهمترین مثالهای این گونه تصوّرها و مفاهیم است.

همان گونه که می‌دانیم، فلسفهٔ یونانی از آغاز تا انجام آن به صورتی استوار و غالب با مسئلهٔ وجود و هستی سروکار داشته است. به عبارت دیگر، وجودشناسی اشتغال اصلی و عمدهٔ متفکّران یونانی بوده است. در نتیجه مفهوم هستی مهمترین جا را در طرز تفکّر ایشان اشغال می‌کرده است. و این کیفیّت مخصوصاً در نزد ارسطو به خوبی آشکار است که مسلماً بزرگترین معلّم اعراب دراین زمینه بوده است.

از سوی دیگر، اعراب به صورت سنّتی اصلاً توجّهی به مسئلهٔ وجود و هستی و بالخاصّه در سطح تفکّر مجرّد نشان نداده‌اند. البتّه، حتّی عرب جاهلی این را می‌دانست که چیزها، و از جمله خود او وشترانش و مردمان دیگر پیرامون او، وجود دارند، ولی هرگز خود «وجود» این گونه چیزها را موضوع خاصّی برای

---

۴۰ ــ واقع آن است که کلمهٔ **هاتف** در آن توفیق یافته است که در سوریه و لبنان خود را «نیمشفّاف» سازد، که در این سرزمین در مکالمات روزانه کاملاً رواج دارد، ولی در مصر، مثلاً چنین نیست. دربارهٔ مسئلهٔ کلّیتر عربی کردن مفاهیم و تصوّرات غربی در مصر کنونی، کتاب بسیار ارزنده‌ای از آقای محمود تیمور به نام **مُعجم الحَضارَة** «لغتنامهٔ فرهنگ نوین»، قاهره، در دست است که در آن تقریباً همهٔ نامهای چیزها و اندیشه‌های متعلّق به تمدّن جدید که به تازگی به جهان عرب راه یافته، طبقه‌بندی شده و یک به یک دربارهٔ آنها تحقیق انتقادی صورت گرفته است.

اندیشیدن قرار نمی داد. و چون چنین بود، تصوّری برای «وجود» وجود نداشت، و درنتیجه کلمه ای هم برای آن در زبان عربی جاهلی یافت نمی شد.

به شکلی کلّیتر، می توانیم بگوییم که اعراب به صورت یک کل از لحاظ مابعد طبیعی (متافیزیکی) در درجه ای پایین قرار داشتند. کلّی و عمومی توجّه آنان را به خود جلب نمی کرد. آنچه به صورت غالب— و تقریباً انحصاری— مورد علاقهٔ ایشان قرار می گرفت، چیزهای فردی مجسّم و عینی یا سیماهای مجسّم و ملموس اشیاء مجسّم و عینی بود. چنان می نماید که اعراب قدیم بسیار از آن شاد و مسرور می شدند که با چشمی بسیار نافذ جزئیّات و تفاصیل اشیاءِ محسوسی را که در پیرامون خود می دیدند مورد تدقیق و وارسی قرار دهند. ولی آنان، بنابر شواهد، از ملکه و قدرت رفتن در جهت مخالف، یعنی گام به گام از چیزهای محسوس و ملموس فردی و جنبه های مادّی آن بالا رفتن و به اندیشه های کلّی و مجرّد رسیدن، و از این راه خطّ ارتباط میان چیزهای فردی و اندیشه های مجرّد را ترسیم کردن، بهره‌ای نداشتند. از این لحاظ اصولاً «جزئی نگر» بودند.

در اینجا نمی توانم خود را از وسوسهٔ نقل کردن چند سطری از کتاب **فجرالاسلام** نوشتهٔ احمد امین استاد دانشگاه قاهره خـــلاص کنم.[41] وی در فصل ششم از این کتاب مشهور خود که درآن از «زندگی عقلی اعراب در دوران جاهلیّت» سخن گفته، چنین نوشته است:

«اعراب، مثلاً همچون یونانیان، به جهان با دیدی عمومی و جامع و فراگیر نظر نمی کنند. یونانیان، درآن هنگام که به فلسفه پرداختند، نظری جامع به همهٔ جهان هستی پیدا کردند و برای خود پرسشهایی از این قبیل طرح ریختند: این جهان چگونه بهوجود آمده است؟ جهانی که می بینیم پراز تغییرها و دگرگونیها است؛ آیا در ماورای همهٔ این تغییرات یک اصل تغییرناپذیر وجود دارد؟... تمام جهان بدان صورت که آن را می بینیم، همچون چیزی می نماید که اساساً یگانه است، و همهٔ اجزاء آن به یکدیگر پیوسته و وابسته است، و به

---

۴۱ — احمد امین، کتاب **فجرالاسلام**، قاهره، ۱۹۵۵، ص ۴۴ — ۴۱.

عنوان یک کل از بعضی قوانین تغییرناپذیر پیروی می کند. پس این نظم و قانونداری چیست؟ اصل و منشأ آن از کجا است؟

«این پرسشها و پرسشهای دیگری نظیر اینها که یونانیان در برابر خود طرح کرده بودند، و منشأ و خاستگاه طرز تفکّر فلسفی ایشان بود، شالودهٔ حقیقی چیزی را تشکیل می داد که نگرش جامع ایشان نسبت به جهان محسوب می شد. اعراب، برخلاف آنان، از این جهت و امتدادنظر نمی کردند، و حتّی پس از ظهور اسلام نیز چنین بود. به پیرامون خود می نگر یستند، واگر برحسب اتّفاق منظره‌ای توجّه آنان را برمی انگیخت، تحر یک می شدند و عواطف و احساسات انگیخته شده راهی برای خودنمایی از طر یق سرودن اشعار و ساختن امثال پیدا می کرد.

«و امّا از لحاظ یک دید جامع و یک تحلیل دقیقِ اصول و خواصّی از اشیاء که سبب برانگیخته شدن آن احساسات و عواطف می شد، باید بگو یيم که عقل اعراب این گونه چیزها را نسبت به خود کاملاً بیگانه تصوّر می کرد. علاوه براین، حتّی درآن هنگام که عرب به چیزی نگاه می کرد، این ملاحظه معمولاً درذهن او سبب به وجود آمدن اندیشه و تفکّری در بارهٔ آن چیز نمی شد؛ برخلاف، تنها به آن بس می کرد که در مقابل این یا آن سیمای خاصّ که توجّه و علاقهٔ او را برانگیخته بود، درنگ کند. مثلاً، هنگامی که در برابر یک درخت می ایستاد، دیدی نسبت به تمام آن درخت نداشت: دید خود را به نقطهٔ خاصّی از آن، مثلاً راستی تنه یا ز یبایی شاخه ها یا چیز دیگر آن محدود می کرد. اگر در مقابل باغی قرار می گرفت، درآن نمی کوشید تا دید فراگیری نسبت به همهٔ آن پیدا کند، یا ذهن وی درصدد آن برنمی آمد تا منظره‌ای همچون یک صحنهٔ عکاسی از آن برای خود مجسّم سازد. ذهن و عقل او همانند زنبور عسلی بود که از گلی به گلی دیگر می جهد و از هر گل اندکی شهد برمی گیرد.

«همین خصوصیّت ذهن و عقل عرب است که زشتی و ز یبایی را که شما در ادبیّات عر بی، حتّی در دورهٔ متاخّرتر اسلامی مشاهده می کنید، توجیه می کند... کوتاه سخن آنکه عقل یونانی، اگر به چیزی می نگرد، همچون یک کل به آن نگاه می کند و آن را می آزماید و تجز یه و تحلیل می کند، درصورتی

که عقل و ذهن عربی به گردش در پیرامون آن می‌پردازد، و درآن مروار یدهای زیبای گوناگون می‌یابد، ولی این مروار یدها را هرگز با یکدیگر به رشته نمی‌کشد و از آن گردنبندی نمی‌سازد».

به آسانی می‌توان در یافت که مردمی از این گونه می‌توانند غزلسرایانی درجهٔ اوّل باشند، ولی بنابر طبع برای فلسفه شایستگی ندارند. و این نیز مستلزم آن است که زبانشان در حدّ اعلای پیشرفت زبان شعر غنائی باشد، و برای فلسفهٔ استدلالی صلاحیّت پیدا نکند، چه واژگان آن، درصورتی که به حالت طبیعی خود واگذاشته شود، نمی‌تواند تصوّرها و مفاهیمی پدید آورد که برای اندیشه‌های مابعد طبیعی ضرورت دارد.

مفهوم «هستی» یکی از مفاهیم مجرّد مهمّی است که واژگان اعراب فاقد آن بوده است ــ مفهوم مجرّد یونانی **تُواینای** (to einai) که پیوسته ذهن و عقل فلسفی یونانی را تحریک و وسوسه می‌کرد. هنگامی که وارد جهان اسلام شد، و متفکّران خود را ناگزیر از آن دیدند که کلمه‌ای عربی در برابر آن قرار دهند که به خوبی این مفهوم را برساند، دوکلمهٔ عربی خود را به آنان عرضه کرد.[۴۲]

یکی از آن دو فعل **کانَ (کَون)** بود. ولی این کلمه از مفهوم مجرّد «هستی» در نزد یونانیان بسیار دور بود، چه معنی اساسی این فعل «صورت گرفتن و جایگزین شدن» و «آمدن و گذشتن» است. به عبارت دیگر، در ساخت معنای این کلمه یک عنصر مهمّ «شدن» وجود دارد: نه«هستی و بودنِ» محض و خالص بلکه «هستی» به عنوان چیزی که تولّد یافته و پس از آن در حال رشد یا تغییر یافتن با گذشت زمان است: به تعبیر آلمانی، **werden** به جای sein.

بنابراین کاملاً طبیعی است که سرانجام این کلمه در فلسفهٔ اسلامی بیشتر صورت ترجمهٔ عربی کلمهٔ دیگر یونانی **گِنسیس** (Genesis) «پیدایش،

---

۴۲ ــ بیان روشنی از این مسئله در کتاب مادموازل گوآشُون، **فلسفهٔ ابن سینا**، پاریس، ۱۹۵۱ــ Mlle. Goichon, **Philosophie d' Avicenne** ــ آمده است که درآنچه پس از این خواهیم آورد بسیار از آن اقتباس کرده‌ام.

تکوین» را پیدا کند که ارسطو آن را به عنوان یک اصطلاح فنّی مهمّ مبحث وجودشناسی برای معرّفی «آمدن در وجود» یعنی فرایند بالندهٔ «شدن» به کار برده بود نه برای «بودن و هستی» محض و ساده.

نامزد دیگر ریشهٔ **وجد** با معنی اساسی «یافتن» بود. معنی این ریشه، مخصوصاً هنگامی که به شکل مجهول «یافت شدن» (وُجِدَ) در نظر گرفته شود، به صورتی قابل تحمّل به معنی **توایناي** یونانی نزدیک است. لااقل همهٔ دلالت «شدن» یا «آمدن در هستی» را کنار می گذاشت؛ علاوه براین توجّه را به طرف چیزی که بنابر تصادف وجود دارد جلب می کرد: به عبارت دیگر، چیزی که در آنجا به سادگی هست و وجود دارد، بی آنکه لزوماً و بالضّروره درآنجا بوده باشد. این عنصر اخیر، که در اصطلاح فلسفی به نام «امکان» خوانده می شود، چیزی است که در ساخت تصوّری «وجود و هستی» اصلی است، البتّه جز در حالت «وجود ضروری» (**واجب الوجود**).

بدین ترتیب کلمهٔ وجود با در یافت صورت مجهولی آن یعنی «یافت شدن» به تدریج به عنوان معادل عربی کلمهٔ **توایناي** یونانی استقرار پیدا کرد.

باوجوداین از پیداشدن چنین احساسی نمی توان جلوگیری کرد که در اینجاچیزی بیگانه وغریب ازخارج برزبان عربی تحَمیل شده، ودرواقع کلمهٔ **وجود** به این معنای فلسفی تامدّتی دراز در خارج حوزهٔ استعمال عرفی در زبان عربی باقی ماند. و این مطلب از گفتهٔ غزالی در کتابش **مقاصد الفلاسفه**[۴۳] آشکار می شود که گفته است: «غالباً چنان پیش می آید که به کار بردن کلمهٔ **وجود** به صورتی که معنی انحصاری فلسفی از آن فهمیده شود دشوار است، و به همین جهت گاه به گاه چنان لازم و شایسته به نظر می رسد که اگر فیلسوفان بخواهند مقصود خود را واضح و آشکار بیان کنند، به جای آن کلمه ای بیگانه را به کار برند».

و نیز می بینیم که اِبن رُشد[۴۴]، در به کار بردن این کلمه تردید داشته

---

۴۳ ــ غزالی، **مقاصد الفلاسفة**، قاهره، المکتبة التجاریة، چاپ دوم، ۱۹٦۳، دوم، ص۸.

۴۴ ــ **تهافت التّهافت**، چاپ بویژ (Bouyges)، ص ۳۴۲.

است، چه، به گفتهٔ وی، غالباً سبب گمراه کردن خوانندگان می‌شود. اسم مفعول همین فعل یعنی **موجود** در فلسفهٔ اسلامی همچون معادل عربی **تو أن** ارسطویی (to on)؛ (به لاتینی اِنس، ens) به کار رفته است که معنی «چیزی که هست» یا «جوهر منفرد» می‌دهد. ولی، بنابر نظر ابن رشد، بسیار کسان به جای آنکه کلمهٔ عربی **موجود** را از لحاظ زبانشناختی نیمشفّاف سازند و در پشت آن مستقیماً تصوّر یونانی **تُوأن** یونانی را بخوانند، که حقاً باید چنین کنند، کلمهٔ **موجود** را در حقیقت تیره و کدر می‌سازند و آن را به معنی «چیزی یافت شده» می‌فهمند که در حقیقت معنی اساسی همین کلمه در زبان عربی است. سپس می‌گوید، اسم مجرّد **هُوِیَّت** که معنی حرفی آن «او یی» یا «آنی» است از ضمیر **هُوَ** به معنی «او» یا «آن» به عنوان معادلی درستتر برای جوهر منفرد ارسطویی وضع شده است.[۴۵]

از آنچه گذشت معلوم می‌شود که یک مطالعهٔ مجدّد منظّم و جامع تاریخ فلسفهٔ اسلامی از دیدگاه خاصّ معنیشناسی چیزی است که به خوبی پاداش تلاشی را که برای آن صورت بگیرد خواهد داد. چنین تحقیقی نه تنها نکات فراوان جالب توجّهی را دربارهٔ جزئیّات و تفاصیل تغییر شکل معنیشناختی تصوّرها و مفاهیم منفرد روشن خواهد کرد، بلکه سهم مهمّی در پیشبرد معنیشناسی به عنوان یک علم فرهنگی یعنی یک افزار ثمربخش برای تحقیق و پژوهش در تحلیل علمی جهانبینی خواهد داشت. ولی دربارهٔ این امر در اینجا تنها به عنوان یک وظیفهٔ ممکن سخن رفته است. برای منظورهای فعلیْ ضروری — وحتّی اصلاً ممکن — نیست که وارد جزئیّات و تفاصیل بیشتر شوند. منظور من از آنچه در بخش اخیر این فصل آوردم، نخست بیان این مطلب بود که به صورت نظری ممکن است چیزی به نام معنیشناسی «زمانگذر» وجود داشته باشد که در ایستار اساسی با معنیشناسی «همزمان» متفاوت است، ولی در عین حال صمیمانه با آن ارتباط دارد، و در درجهٔ دوم مقصودم مجسّم ساختن این حقیقت بود که چگونه فلسفهٔ اسلامی، به عنوان یک دستگاه تصوّری، برای

---

۴۵ — گوآشون، کتاب یاد شده، ص۷۸.

ساختن و پرداختن واژگان مخصوص خود در داخل محدودهٔ زبان عربی، در زیر نفوذ مستقیم و خردکنندهٔ یک دستگاه تصوری بیگانه، با رنج و دشواری قرآن رو به رو بوده است.

اکنون به موضوع بحث خاصّ خود، یعنی مسئلهٔ ساخت جهانبینی قرآنی باز می گردیم.

هر کس اجل مخصوص به خود را دارد، و هر روز که می گذرد گامی به آن نزدیکتر می شود. در برابر چشم فلسفیِ شاعر جاهلی، طوماری عالی و غم انگیز از افراد نوع بشر در حال بازشدن است که پیوسته به پایان حتمی زندگی خویش نزدیک می شوند:

یا حارِ ما طَلَعَت شَمسٌ وَلا غَرَبَت * إلاَ تَقَرَّبَ آجالٌ لِمیعادِ

«ای حارث! خورشید برنمی آید و فرو نمی رود، مگر آنکه اجلهایی به وعده گاه نزدیک می شوند». [۲۶]

البته این طرز نگرش نسبت به زندگی تیره و تار است، که در آن سراسر ایّام زندگی همچون رشته ای از پیشامدهای پر بلا در نظر گرفته می شود که نه در زیر فرمان قوانین طبیعیِ رشد و انحطاط ، بلکه اسیر ارادهٔ موجودی تاریک و کور و نیمه شخصی است که از چنگال نیرومند آن هیچ کس نمی تواند بگریزد. و تنها در زمینهٔ چنین جوّ غم انگیزی است که می توانیم اهمّیّت و اعتبار واقعی تاریخی جهانبینی قرآن را فهم کنیم.

در واقع، قرآن تصویر کاملاً متفاوتی از وضع و حال آدمی عرضه می کند. ناگهان ابرها به کنار می رود و آسمان صاف می شود و تاریکی از میان می رود و به جای معنای غم انگیز زندگی چشم انداز درخشانی از زندگی جاودانی جلوه گر می شود. تفاوت میان دو جهانبینی دربارهٔ این مسئله درست همانند تفاوت میان شب و روز است.

در نظام جدید اسلامی نیز اللّه به عنوان آفریننده نقطهٔ عزیمت هستی آدمی است. ولی در اینجا، از همان آغاز، تغییری اساسی به چشم می خورد. در نظام جاهلی قدیم، فعّالیّت آفرینندهٔ اللّه آغاز و انجام دخالت او در امور بشری هر دو است. کاری به کار موجودی که به وجود آورده است ندارد، درست بر سان پدری تهی از احساس مسئولیّت که هرگز در بند محافظت و مراقبت از فرزندان خود نیست؛ وظیفه، چنانکه دیدیم، به دست موجود دیگری به نام دهر سپرده شده است.

---

۲۶ ــ عَبیدبن الأبرَص، دیوان، هجده، ۲.

فصل سوم

ساخت اساسی جهانبینی قرآنی

۱ ــ ملاحظهٔ مقدّماتی

هدف فصل حاضر به دست دادن حدود برهنهٔ ساخت اساسی جهانبینی قرآنی به عنوان مقدّمه‌ای برای تحلیل مفصّلتری از بعضی از مهمترین حوزه‌های معنیشناختی است که ممکن است در فصلهای آینده بیاید. چنین تصویر کلّی، درصورتی که بخواهیم در وضعی قرار بگیریم که بتوانیم برای مسائل خاصّی که ذهن ما را، در رابطهٔ میان خدا و انسان در قرآن اشغال می کند، مقامهای شایسته در نظر بگیریم، ضروری است. زیرا، همان گونه که پیش از این دانستیم، وضع خاصّ هر میدان تصوّری فردی، خواه بزرگ و خواه کوچک، تنها وقتی به صورت قطعی معیّن می شود که از راه در نظر گرفتن ارتباطات متعدّد میدانهای عمده نسبت به یکدیگر در داخل مجموعهٔ کلّی مورد رسیدگی قرار گرفته باشد.

علاوه براین، دلیل مستقیمتری برای آن وجود دارد که چرا باید کار خود را با کوشش در به دست آوردن یک دید عمومی از طرح تصوّری جهانبینی قرآن آغاز کنیم. همان گونه که در دو فصل گذشته به فراوانی آشکار شد، تحلیل معنیشناختی قرآن بدان معنی که برای آن دراین کتاب می شناسیم، عبارت از تحقیق لغوی در کلّ واژگان قرآنی، یعنی مطالعهٔ همهٔ کلماتی که در قرآن است نیست، بلکه معنی آن فقط پژوهشی تحلیلی و اصولی و منظّم درآن کلمات مهمّی است که ظاهراً نقشی قاطع در خصوصیّت بخشیدن به نشانه و اندیشهٔ

غالبی[1] دارد که در سراسر قرآن موجود است و در همهٔ اندیشهٔ قرآنی نفوذ می کند و برآن مستولی می‌شود. تنها کلمات مهمّ از این گونه، یعنی کلمات کلیدی خصوصیّت تمام دستگاه را تعیین می کنند. ولی برای اینکه بتوانیم اهمّیّت کلمات را اندازه بگیریم و آنچه را نسبتاً مهمتر است از آنچه بدین لحاظ خاص بی اهمیّت است تشخیص دهیم، لازم است در برابر خود یک تصویر کلّی نظری از تمام آنچه مورد مطالعه است داشته باشیم. اگر جز این باشد، کار ما به سادگی با گم کردن خودمان درمیان جزئیّات بی اهمیّت به‌پایان می رسد.

به منظور جدا کردن چارچوب تصوّری اساسی قرآن به عنوان یک کل، نخستین کار لازم آن است که بکوشیم تا قرآن را بدون تصوّر قبلی و تعصّب بخوانیم. به عبارت دیگر، باید بکوشیم تا قرآن را نه از طریق اندیشه هایی که به توسّط متفکّران مسلمان دوره‌های پس از قرآنی در تلاش ایشان جهت فهمیدن و تفسیر کردن این کتاب و هر یک به شکلی خاص پیدا شده است بخوانیم، بلکه باید کوشش ما مصروف آن باشد که ساخت مفاهیم کلمه‌ای قرآنی را به صورت اصلی آنها فهم کنیم، یعنی به همان‌صورت که معاصران پیغمبر(ص) و پیروان بلاواسطهٔ او آن را می فهمیده‌اند. حقیقت آن است که به چنین کمال مطلوبی دسترس نیست، ولی لااقل باید سعی خود را مبذول داریم تا هرچه ممکن است گامی به این کمال مطلوب نزدیکتر شویم.

اکنون برای خواندن قرآن بدین منظور، و به عنوان یک معنیشناس، نخستین و نیرومندترین احساس و تأثری که برای من حاصل می شود آن است که دستگاه قرآن یک دستگاه چند لایه است که برروی عدّه‌ای از تقابلهای تصوّری اساسی قرار گرفته، که هر یک از آنها یک میدان معنیشناختی خاص

---

۱ ـ من کاملاً با این گفتهٔ دکتر داوود رهبر (**کتاب یادشده**، ص ۷۲۱) موافقم که گفته است: «آنچه از یک کتاب بزرگ وحی توقّع می رود، استواری مطلق منطقی نیست، بلکه استواری تسلّط یک اندیشه است. پیامبران فلسفه عرضه نمی کنند. حکمتی از گونهٔ خاص عرضه می دارند، حکمتی که نشانه و اندیشه‌ای غالب دارد. جستجو برای دست یافتن به نشانهٔ غالب بدین‌معنی وظیفهٔ ما است. تنها این را می توان از راهها و روشهای گوناگون به انجام رسانید، و معنیشناسی یکی از آنها است.

می‌سازد. اگر بخواهم به شکلی غیر معنیشناختی نظر خود را بیان کنم، باید بگویم که برای من این احساس وتأثر حاصل می‌شود که دراینجا در جهانی قرار دارم که برآن جوّ نیرومندی از فشار و تنش حکومت می کند. آنچه در برابر چشمان ما وجود دارد، مطمئناً توصیفی آشکار و عینی از آنچه اتّفاق افتاده، یا در حال اتّفاق افتادن است، یا پس از این اتّفاق خواهد افتاد، نیست. جهانی از توصیف آرام و آکنده از صلح و صفا نیست.

برخلاف، چنان احساس می کنیم که درآنجا یک نمایش درامی شدید روحانی درحال صورت گرفتن است. و «درام» همیشه تنها هنگامی صورت می گیرد که تقابلی بالنده و نیرومند در میان بازیگران عمدهٔ نمایشنامه وجود داشته باشد. و این دستگاه پیچیده‌ای از تقابلها است که هر یک ازآنها به وسیلهٔ دو قطب که رو به روی یکدیگر قرار گرفته اند به وجود می آید. به قطب از لحاظ معنیشناختی با چیزی اشاره می شود که آن را «کلمهٔ کانونی» نامیدیم. خلاصه آنکه، از دیدگاه معنیشناختی، جهانبینی قرآن قابل آن است که به میانجیگری دستگاهی معرّفی شود که بنابر اصل تقابل تصوّری ساخته شده است.

۲ ــ خدا و انسان

نخستین و مهمترین «تقابل» بدین معنی از ارتباط اساسی میان اللّه و انسان حاصل می‌شود. نیازی به گفتن ندارد که اللّه، به گفتهٔ قرآن، نه تنها برترین موجود بلکه تنها موجود شایستهٔ نامیده شدن به نام «موجود» با تمام معنی این کلمه است که در سراسر جهان هیچ چیز نمی‌تواند متقابل آن باشد. جهان قرآنی، از لحاظ وجود شناختی، همان گونه که پیشتر اشاره کردم، جهانی خدا- مرکزی است. خدا درست در مرکز جهان هستی است، و همهٔ چیزهای دیگر، انسانی و غیرانسانی، آفریده‌های او و بنابراین در سلسلهٔ مراتب هستی بینهایت

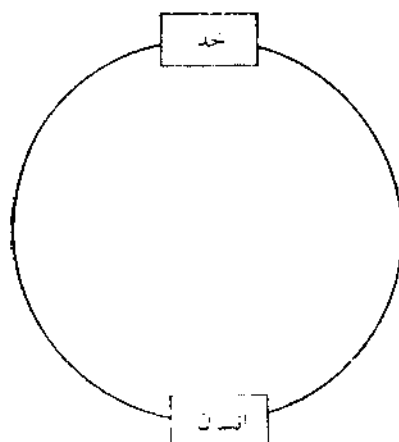
پایینتر از او قرار گرفته‌اند. از این لحاظ، هیچ چیز مقابل و معارض با او نمی‌ایستد. و درست مقصود از آنچه در بالا گفتیم که خدا والاترین کلمهٔ کانونی در قرآن است که برهمهٔ میدانهای معنیشناختی و بنابراین همهٔ دستگاه مستولی است، همین بود.

با این همه جنبه‌ای هست که درآن ممکن است به خود حق بدهیم تا تصوّر «انسان» را در قطب مقابل خدا قرار دهیم. چه در میان همهٔ چیزهای آفریده «انسان» آفریده‌ای است که قرآن چندان اهمّیّت برای آن قائل شده که توجّه ما را نسبت به آن به اندازهٔ توجّه نسبت به خدا جلب می‌کند. انسان و طبیعت و رفتار و روانشناسی و وظایف و سرنوشت او، در واقع، همان اندازه از اشتغالات مرکزی اندیشهٔ قرآنی است که مسئلهٔ خود خدا چنین است. آنچه خدا هست و می‌گوید و می‌کند، مسئله‌ای است که اگر نگوییم انحصاراً باید بگوییم به صورت عمده در ارتباط با این مسئله که انسان چگونه در برابر آن واکنش نشان می‌دهد طرح می‌شود. اندیشهٔ قرآنی به عنوان یک کل با مسئلهٔ نجات و رستگاری موجودات بشری سروکار دارد. اگر برای این مسئله نبود، چنانکه خود قرآن می‌گوید و مکرّر دربارهٔ آن تأکید می‌کند، هرگز کتاب «فرو فرستاده نمی‌شد». و از این لحاظ خاص، تصوّر و مفهوم انسان به درجه‌ای اهمّیّت دارد که دومین قطب اصلی را تشکیل می‌دهد که روبه‌روی قطب اصلی، یعنی تصوّر خدا، می‌ایستد.

و این مواجههٔ دو قطب عمده با یکدیگر مهمترین تقابل تصوّری در قرآن است که، همراه با تقابلهای دیگر جوّ بالنده و پرحرکت و درامی آن تنش روحانی رابه‌وجودمی‌آورد و، چنانکه پیش از این گفتیم، جهانبینی قرآنی را مشخّص می‌سازد.

بنابراین می‌توان جهان قرآن را همچون دایره‌ای با دو نقطهٔ استناد یا مبدأ مختصّات اصلیِ روبه‌روی هم قرار گرفتهٔ در آن، یکی در بالا و دیگری در پایین، در نظر گرفت (نمودار). و این دایره را می‌توان نمایندهٔ جهان هستی به عنوان صحنهٔ عمده‌ای تصوّر کرد که بر روی آن همهٔ درامهای بشری بازی می‌شود. جاهلیّت چنین دایره‌ای را نمی‌شناخت. جهانبینی دوران جاهلیّت

انسانمرکزی بود. در آنجا انسان تنها قطب تصوّری بود که هیچ قطب اساسی دیگری با آن تقابل اساسی نداشت. انسان و سرنوشت او برروی زمین و وضعش در داخل قبیله‌ای که به آن تعلّق داشت و ارتباط قبیلهٔ او با قبایل دیگر و فضایل او که اصولاً ماهیّت قبیله‌ای داشت، همه از مسائل عمدهٔ انسان جاهلی بود.



البتّه به وجود قدرتهای نادیدهٔ برتر از خودش در سلسلهٔ هستی، از اللّه گرفته تا جن، اعتراف داشت، ولی اینها بخش محدود و بار یکی از جهانی را که وی با آن سروکار داشت اشغال می کردند؛ چندان اهمّیّت نداشتند که برای او یک اصل عمدهٔ تصوّری بسازند که این جهان را با «انسان» به دونیمه تقسیم کند. در نتیجه جوّی از تنش روحانی وجود نداشت که در سراسر جهان هستی، بدان صورت که انسان دورهٔ جاهلی آن را تصوّر می کرد، جر یان داشته باشد.

در جهان جدید اسلام، تنش درامی و روحانی که به آن اشاره کردم اگر به لحاظ معنیشناختی سخن گفته شود، در نتیجهٔ رابطهٔ خاصّ میان دو قطب تصوّری خدا و انسان به‌وجود آمد. این رابطه نه ساده است و نه یکجانبه؛ رابطه‌ای دوجانبه و طرفینی است.

رابطهٔ مضاعف و پیچیده را ممکن است از جنبهٔ تصوّری به چهارگونهٔ عمدهٔ رابطهٔ میان خدا و انسان تجز یه کرد. به عبارت دیگر، «کومدی الاهی» خدایی برروی صحنهٔ عمده‌ای عملی می‌شود که به آن اشاره شد و درآن چهارگونهٔ مختلف رابطه میان اللّه و انسان وجود دارد.

۱ ــ رابطهٔ وجود شناختی: میان خدا به عنوان سرچشمهٔ نهایی وجو

انسان و انسان همچون نمایندۀ جهان هستی که هستی خود را از خدا دارد. به عبارتی خداشناسانه‌تر، رابطۀ خالق—مخلوقی میان خدا وانسان.

۲ ــ رابطۀ تبلیغی یا ارتباطی: در اینجا خدا و انسان، از طریق ارتباط دو طرفی، رابطۀ بسیار نزدیک با یکدیگر پیدا می کنند— که البتّه پیشقدمی و ابتکار دراین ارتباط با خدا است.

در اینجا باید میان دو راه ارتباط با یکدیگر تفاوت قائل شویم: (۱) ارتباط شفاهی و (۲) ارتباط غیرشفاهی. گونۀ ارتباط شفاهیِ از بالا به پایین **وحی** به معنی محدود و فنّی این کلمه است، و ارتباط از پایین به بالا به صورت **دعا** است.

گونۀ غیرشفاهی ارتباط از بالا به پایین عمل فرو فرستادن **(تنزیل)** نشانه‌ها **(آیات)** است. از پایین به بالا، ارتباط شکل عبادت شعائری نماز **(صلات)** یا به صورت کلّیتر شکل آداب و اعمال عبادت به خود می گیرد.

۳ ــ رابطۀ پروردگار—بنده: این ارتباط، در طرف خدا به عنوان پروردگار **(ربّ)** متضمّن همۀ تصوّرهای وابستۀ به جلال و سلطه و قدرت مطلق و نظایر اینها است، درصورتی که از طرف انسان به عنوان «بنده» **(عبد)** متضمّن دسته‌ای از تصوّرات نمایندۀ فروتنی و ضعف و خضوع و فرمانبرداری مطلق و خصوصیّات دیگری است که معمولاً از بردّه خواسته می شود. این ناحیۀ بشری ارتباط یک وابستۀ منفی دارد که عبارت از تصوّرهای متضمّن کبر و غرور و اظهار بینیازی و صفات مشابه دیگری است که مندرج در کلمۀ جاهلیّت و همراه با آن است.

٤ ــ رابطۀ اخلاقی: این رابطه مبتنی برتقابل بسیار اساسی میان دو سیمای مختلف است که در خودِ تصوّر خدا قابل تشخیص و تمایز است: خدای خیر نامحدود و لطف و بخشندگی و نیکخواهی از یک‌سو، و خدای خشم و غضب و عدالت سختگیرانه از سوی دیگر. متناظر با آن، در جانب بشری تقابل اساسی میان «سپاسگزاری» **(شکر)** از یک سو، و «خدا ترسی» **(تقوی)** از سوی دیگر است. همان گونه که در بالا دیدیم، **شکر و تقوی** روی هم رفته یک مقوله از ایمان را می سازند، و این یک تقابل و تضادّ حادّی با **کفر** دارد که هم به معنی •

«ناسپاسی» است و هم به معنی «بی ایمانی».[۲]

۳ ــ امّت اسلامی

پس از استقرار این روابط اساسی میان خدا و انسان، همین روابط در میان همهٔ افراد نوع بشر سبب به‌وجود آمدن گروه خاصی از انسانها می شود که به این ارتباطات معترفندو جنبهٔ مثبت آنها را به عنوان اساس نگرش خودبه زندگی و هستی انتخاب می کنند. آنچه در اینجا جنبهٔ «مثبت» می خوانم، از لحاظ نخستین ارتباط وجودشناختی، عبارت از آن است که به خدا همچون آفر ینندهٔ خود اعتراف کنند، یعنی همچون کسی که به عنوان عنایتی فوق‌العاده وجود و هستی به آدمی بخشیده و به اوحیات ارزانی داشته ومراقب سرنوشت او است.از لحاظ دومین ارتباط یعنی ارتباط تبلیغی، عبارت از آن است که انسان به طیب خاطر و از صمیم قلب دعوت خدا را پاسخ گو ید و از راهی که برای رستگاری به وی نموده است پیروی کند و به راه دیگر نرود. از لحاظ سومین ارتباط یعنی ارتباط میان پروردگار و بنده، پاسخ مثبت بدان معنی است که آدمی همهٔ بازمانده‌های جاهلیّت پیشین را ازخود دور کند، و در برابر خدا رفتاری که شایستهٔ بنده است در پیش گیرد. و بالاخره، از لحاظ ارتباط اخلاقی بدان معنی است که سپاسگزار لطف و رحمت و عنایت خدا باشد و سخت از کیفر الاهی ــ که در حقیقت چیزی جز روی دیگر رحمت الاهی نیست ــ بترسد.

---

۲ ــ در بارهٔ این چهارشکل اساسیِ رابطهٔ میان خدا و انسان در این مرحله باید به همین خلاصه قناعت کنیم. مسئله را دراینجا بدون آوردن توضیحی اضافی به حال خود وا می گذاریم، چه درسراسر فصلهای آیندهٔ کتاب موضوع عمدهٔ بحث ما همین مسئله خواهد بود. در بارهٔ جنبه‌های دیگرجهانبینی قرآنی، که در فصل حاضر به آنها اشاره خواهیم کرد، به تفصیل بیشتری می پردازیم، چه در جای دیگر این کتاب به صورت خاص موضوع بحث واقع نخواهند شد.

این مردم، در ماهیّتِ این مورد یک گروه به‌هم پیوسته و یک جامعهٔ دینی را تشکیل می‌دهند. این همان تصوّر و مفهوم **امّت**، یا به عبارت درستتر، **امّت مسلمه** است که در آغاز به معنی «مردمی بوده است که خود را به خدا تسلیم کرده بوده‌اند»[۳] ولی سرانجام معنی «جامعهٔ اسلامی» پیدا کرد ــ و پیغمبر اسلام پیوسته در حدیث از آن به صورت **امّتی** «جامعه و امّت من» سخن می‌گفت.

اهمّیّت این مفهوم و تصوّر نیازی به تأکید ندارد. تولّد آن واقعاً لحظه‌ای قاطع در تاریخ اسلام بود.[۴] تا آن زمان در عربستان اصل سازمان اجتماعی و سیاسی اساساً ماهیّت قبیله‌ای داشت. این نکته نیازمند به توضیح مفصّل نیست، زیرا که نویسندگان متعدّد دربارهٔ آن به بحث پرداخته‌اند. خلاصه آنکه خویشاوندی خونی قاطعترین عنصر در تصوّر و دریافت عرب جاهلی نسبت به وحدت اجتماعی بود. در برابر این طرز تصوّر پرسابقهٔ مورد احترام، قرآن اندیشه تازه‌ای را در خصوص وحدت اجتماعی عرضه کرد و گسترش داد که دیگر برخویشی متّکی نبود، بلکه از اعتقاد مشترک دینی برمی‌خاست.

استقرار این مفهوم جدید «جامعهٔ دینی» طبیعتاً سبب پیدا شدن یک آشفتگی بزرگ در ساخت میدان معنیشناختی «جامعه» شد. قبل از هرچیز، تعارض حادّی میان تصوّر **امّت** اسلامی، و تصوّر و مفهوم کسانی فراهم آورد که

---

۳ ــ «پروردگارا، ما را فرمانبردار خود گردان. و از نسل ما امّتی پدیدآور که فرمان تو برند» (از سخنان حضرت ابراهیم به پروردگارش در سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۲۸/۱۲۲:

رَبَّنا وَاجعَلنا مُسلِمَینِ لَکَ وَمِن ذُرِّیَّتِنا اُمَّةً مُسلِمةً لَکَ

۴ ــ ارتباط این تصوّر به هیچ‌وجه منحصر به دوره‌ای که از آن دراین کتاب بحث می کنیم نیست؛ به همهٔ زوایای تاریخ اسلام گسترش پیدا می کند. به گفته سیرهمیلتن ا.ر.گیب: «کلمهٔ کلیدی برای هرچیز که به فرهنگ اسلامی ارتباط پیدا می کند، **امّت** است. در تکامل و گسترش تاریخی این مفهوم و خصوصیّات آن است که معنای واقعی تاریخ و فرهنگ اسلامی باید جستجو شود». (مقالهٔ «امّت در تاریخ اسلام» مندرج در «**صورت مجلسهای انجمن امریکایی فلسفه**»، جلد ۱۰۸، ۱۹۶۳، ص ۱۷۳ــ:

Sir Hamilton A.R. Gibb, «The Community in Islamic History», in **Proceeding of the American Philosophical Society**.

آشکارا و به صورت قطعی از داخل شدن به این جامعه یا امّت خودداری می کردند و عبارت از **کفّار** بودند؛ و این دستهٔ اخیر، همچنین به عنوان بخش فرعی گروه کوچکتر، **منافقون** «ریاکاران» را نیز شامل می شد که ظاهراً خود را متعلّق به جامعهٔ مسلمانان می دانستند، ولی درحقیقت به اردوی دیگر تعلق داشتند.[۵]

ولی مسئلهٔ بسیار دقیقتری در آنجا وجود داشت. پس از آنکه مفهوم**امّت** در اسلام تثبیت شد، مسلمانان متوجّه آن شدند که در پیرامون آنان «جامعه های دینی» دیگری وجود دارند که پیش از اسلام مدّتهای زیادی برقرار بوده اند، همچون جامعه های دینی جهودان و ترسایان و صابئیان و زردشتیان. قرآن همهٔ اینها را روی هم رفته به نام **اهل الکتاب** می خواند که هرکدام پیغمبری داشتند و به توسّط آن پیغمبر کتابی آسمانی برای آنان فرستاده شده بود.

با نظر کردن از این دیدگاه به قهقرا، قرآن همهٔ نوع بشر را پیش از ظهور اسلام به دو گروه عمده تقسیم کرده است: (۱) اهل کتاب و (۲) گروهی که کتاب برایشان فرو فرستاده نشده و بدون کتابند (**اُمّیّون**). و این دو گروه به صورتی حادّ و شدید مخالف یکدیگرند. از این مخالفت آشکارا در چند آیهٔ قرآن سخن رفته است؛ مثلاً:

وَقُل لِلَّذِينَ اُوتُوا الكِتابَ وَالأُمّيّينَ

«و به آنان که کتاب به ایشان داده شده و به اُمّیّون بگو...»؛[۶] از خود متن آشکار می شود که دراین آیه مقصود از «آنان که کتاب به ایشان داده شده» جهودان و ترسایان است، درصورتی که از **اُمّیّون** بتپرستان عرب درنظر بوده است.

توجّه به این نکته حایز اهمّیّت است که بتپرستان عرب، پیش از ظهور اسلام دراینجا، همچون در بسیاری جاهای دیگر قرآن، **اُمّیّون** «مردم بدون کتاب» خوانده شده اند. در حقیقت آنان هنوز کافر نیستند، چه هرگز به آنان

---

۵ ــ برای تحلیل مفهوم نفاق رجوع کنید به **ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن**، فصل یازدهم.

۶ ــ سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۹/۲۰.

اندرز داده نشده بود که چشمان خود را در برابر نشانه‌های شگفت‌انگیز خدا باز کنند. کافران واقعی کسانی هستند که آگاهانه سختترین مخالفت عمدی را نسبت به تدبیر الاهی، پس از آنکه وحی حقیقت را برایشان آشکار کرد، نشان می‌دهند.

واقعیّت آن است که در اندیشهٔ قرآنی مفهوم **امّیّون** دارای ارتباط نزدیکی با (۱) **کتاب** یعنی به صورت خلاصه با وحی، و با (۲) **رسول** یعنی فرستادهٔ خدا که مأمور ابلاغ کردن وحی به قوم خویش است، و با (۳) این اندیشه است که مردم پیش از وحی درحال **ضَلال** («گمراهی») به‌سر می‌برند و این کیفیّت درآیهٔ زیر مشهود است[7]:

هُوَالَّـذی بَعَثَ فی الأُمِّیّینَ رَسولاً مِنهُم یَتلواعَلَیهِم آیاتِهِ وَیُزَکّیهِم وَیُعَلِّمُهُمُ الکِتابَ وَالحِکمَةَ وَإن کانوا مِن قَبلُ لَفی ضَلالٍ مُبینٍ.

«او است آنکه در میان **امیّون** فرستاده‌ای از خود ایشان برانگیخت تا آیات او را برایشان فروخواند و پاکیزه‌شان سازد و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد، درصورتی که پیش از آن در گمراهی آشکار بودند».

چنان می‌نماید که این همه مستلزم امری بسیار مهمّ است، و آن اینکه، به گفتهٔ قرآن، اعراب که یکی از اقوام امیّ بودند، با وحی «عربی» برای نخستین‌بار در تاریخ خود به مرتبهٔ اهل کتاب ارتقا پیدا کردند. مفهوم **امّت** اسلامی مبتنی براین اندیشه است. ولی اندیشهٔ اهل کتاب، علاوه بر مسلمانان، چندین جامعهٔ دینی دیگر را نیز شامل می‌شود که، مخصوصاً در مورد جهودان و ترسایان، به موازات جامعهٔ اسلامی قرار گرفته‌اند. و همین وضعیّت بر جوانترین **امّت** واجب ولازم می‌سازد که وضع خود را درمیان همهٔ اهل کتاب تعیین کند. سپس این اندیشه مطرح شده است که مسلمانان اکنون «بهترین **امّتِ** به وجود آمدهٔ در میان نوع بشرند»[8]، و خدا آنان را «**امّت** میانه» قرار داده است، که

---

۷ ـــ سورهٔ جمعه، آیهٔ ۲.

۸ ـــ کُنتُم خَیرَ اُمَّةٍ اُخرِجَت لِلنّاسِ تَأمُرونَ بِالمَعروفِ وَتَنْهَونَ عَنِ المُنکَرِ وَتُؤمِنونَ بِاللّهِ «بهترین امتی بودید که برای مردمان برآورده شدید: به کار نیک فرمان می‌دادید و از کار زشت باز می‌داشتید و

محتملاً بدین معنی است که مسلمانان در میان پیروان همهٔ ادیان وضع مرکزی دارند و از همهٔ افراط و تفریطهای عرضه شدهٔ به توسّط جامعه‌های دیگر اهل کتاب مبرّا هستند[۹].

واقع امر آن است که اهل کتاب در ایّام پیش از اسلام، بنابر دید قرآن، آشکارا گرفتار انحطاط وفساد شده بودند. درآغاز مردمانی دارای دین درست بودند که از فرمان پیامبران خود پیروی می کردند و به خدا و به گفته‌های او ایمان داشتند. ولی در آن زمان که اسلام ظهور کرد، آنان آگاهانه حقیقتی را که خدا برایشان آشکار کرده بود تحریف کردند، و آنچه را خود دوست می داشتند از آن پذیرفتند و بازمانده آن را طرد یا پنهان کردند. خلاصه آنکه دین خالص نخستین که قرآن آن را «دین حنیف» می نامد و حضرت ابراهیم(ع) یکتاپرستِ **حنیف**[۱۰] نمایندهٔ آن بود، خراب شده و به صورت یک بی ایمانی درآمده بود. اسلام، بنابر آنچه خود قرآن اظهار می دارد، نهضتی برای پاک کردن این تباهیهای دینی جهت نوسازی یکتاپرستی حقیقی به صورت نخستین آن بود.

بدین ترتیب مشاهده می کنیم که ارتباط **امّت** اسلامی با **اهل الکتاب** بسیار دور از آن بود که ارتباطی ساده و سرراست بوده باشد. از یک سو، **امّت** اسلامی پیوندی نزدیک با اهل کتاب و بالخاصّه جهودان و ترسایان داشت، ولی، از سوی دیگر، آنان به بدترین صورتِ دشمنی به معارضهٔ با یکدیگر بر می‌خاستند. و روی هم‌رفته، این دشمنانگی با گذشت زمان هرچه بیشتر آشکار شد، و این کیفیّت به صـــراحـت در تاریخ اندیشهٔ قرآنی انعکاس یافته است. از این لحاظ، تقابل تصوّری **امّت** اسلامی و مردمان دیگر اهل کتاب حدّت وشدّتی کمتر از تقابل و تعارض **امّت** اسلامی و کافران بتپرست ندارد. نمودار (شکل) نمایندهٔ وضعیّت عمومی نوع بشر در جهانبینی قرآنی است که از استقرار **امّت**

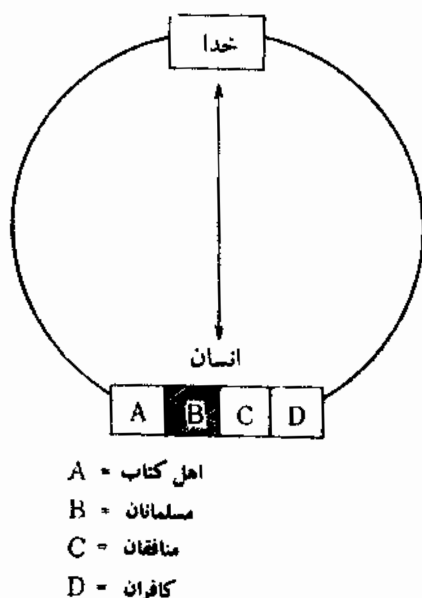
به خدا مؤمن بودید». (سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۰۶/۱۱۰).

۹ ــ وَکَذٰلِکَ جَعَلناکُم أُمَّةً وَسَطاً لِتَکونوا شُهَداءَ عَلَی النّاسِ «ونیز شما را امّتی میانه قرار دادیم تا گواهانی برمردمان باشید». (سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۳۷/۱۴۳).

---

۱۰ ــ دربارهٔ این اصطلاح مهم به فصل آینده، بخش ۵، مراجعه کنید.

اسلامی نتیجه شده، که آن خود نتیجه‌ای از استقرار چهار رابطهٔ اساسی میان خدا و اعراب از طریق حضرت محمّد(ص) رسول خدا بوده است. باید توجّه داشت که در اینجا نیز کلّ دستگاه آشکارا مبتنی براصل تقابل تصوّری چندجانبه است.



در این نمودار، بخش نموده شدهٔ با حرف B نمادی از امّت اسلامی است. شایستهٔ توجّه است که ساخت درونی این امّت به عنوان سازمان اجتماعی بنا شدهٔ بر تصوّر و در یافتی جدید، هرچه زودتر به صورت موضوع بسیار جالب توجهّی برای مؤمنانی درآمد که در درون آن زندگی می کردند. و این البتّه نمودی بود که به دورهٔ پس از هجرت یعنی به دورهٔ مدینه‌ای آغاز اسلام اختصاص داشت که در آن امّت نخستین‌بار وجود پیدا کرد. همان‌گونه که هرکس می‌داند، پس از آنکه جامعهٔ اسلامی در مدینه مستقر شد، با سرعتی شگفت‌انگیز رشد کرد و بزرگ شد و تدریجاً به شکلی محکمتر در عربستان استواری وقوام پیدا کرد. این وضع امور در خود قرآن انعکاس یافته، و مسئلهٔ ساخت درونی جامعهٔ مسلمانان به تفصیل در سوره‌های نازل شدهٔ در مدینه به

عنوان تصوّرها ومفاهیم دستگاه اجتماعی مورد بحث قرار گرفته است.

این مفاهیم وابستهٔ به قواعد و مقرّراتی است که برروابط گوناگون بشری در داخل جامعهٔ اسلامی حاکم است. برخلافِ اغلب کلمات کلیدی قرآن که به روابط میان خدا و انسان مربوط می‌شود، کلمه‌های کلیدی این میدان در درجهٔ اوّل بیان کنندهٔ روابط میان انسان و انسان در زندگی اجتماعی این جهانی است. از مجموع آنها میدان معنیشناختی بزرگی از دستگاه اجتماعی فراهم می‌آید. این مفاهیم را می‌توان به صورت قراردادی به هفت زیرمیدان یا میدان جزء تقسیم کرد: (۱) روابط زناشویی مشتمل برمفاهیم مربوط به ازدواج و طلاق و بی عفّتی وزنا؛ (۲) روابط میان پدرومادروفرزند، وظایف و تکالیف والدین نسبت به فرزندان، و تکالیف فرزندان نسبت به والدین، و مقرّرات مربوط به فرزند خواندگی؛ (۳) قوانین ارث؛ (٤) قوانین جنایی مخصوص به قتل و دزدی و قصاص؛ (۵) روابط بازرگانی مشتمل بر تصوّرها و مفاهیم بستن قرارداد و وام و ربا و رشوه و مراعات عدالت در معاملات تجارتی؛ (٦) قوانین مربوط به احسان، یعنی صدقهٔ واجب و مستحب؛ (۷) قوانین مربوط به بردگان.

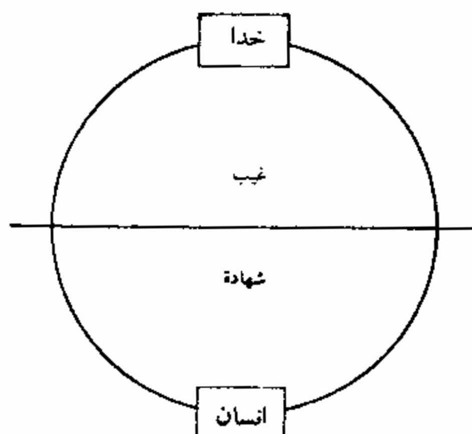
چنانکه آشکار است، سرنوشت این شبکهٔ وسیع کلمات به معنای روابط گوناگون بشری در داخل جامعهٔ بستهٔ اسلام، آن بود که بعدها به صورت یک دستگاه و نظام پردامنه‌ای ازفقه اسلامی توسعه و گسترش پیدا کند. و شاید بهترین جا برای بحث کردن دربارهٔ مفاهیم کلیدی این میدان درآنجا باشد که از مرحلهٔ قرآنی پایین می‌آییم و به معنیشناسی واژگان فقه اسلامی می‌رسیم، چه آنجا در دستگاههای عمدهٔ فقهی باهمهٔ این مفاهیم روبه‌رو می‌شویم که به توسّط خود متفکّران اسلامی، از طریقی روششناختی که چندان از تحلیل معنیشناختی ما دور نیست، درمعرض تجزیه و تحلیل قرار گرفته اند.[11]

---

۱۱ ــ کسانی که علاقه و توجّه خاصّی نسبت به تصوّرهای دستگاه اجتماعی قرآن دارند، می‌توانند معرفتی کلّی و مقدّماتی از کتاب رابرت رابِرتز، **قوانین اجتماعی قرآن**، لندن، ۱۹۲۵، به‌دست آورند Robert Roberts, **The Social laws of the Qurân**، هرچند پژوهش درآن از دیدگاه معنیشناختی صورت نگرفته است. برای بحث کاملتر دراین خصوص کتاب محمّد دَرَوَزَه به نام **الدُّستور القرآني في شؤون الحياة**، قاهره، ۱۹۵٦ را توصیه می کنم.

٤ ــ غیب و شهود

نگرش قرآنی جهانی را که در آن زندگی می کنیم به دونیمه تقسیم می کند: «قلمرو نادیده» (عالَم الغیب) و «قلمرو دیدنی» (عالَم الشَّهادة). این دومین تقابل تصوّریِ قابل تشخیص در جهانبینی قرآنی است. و اینها دوشکل اساسی سراسر جهانِ هستی است، که چیزی جز صحنهٔ عمده‌ای نیست که برانْ کومدی الاهی که پیشتر از آن یاد کردیم نمایش داده می شود.



از این دو، تنها جزءِ مرئی و آشکار در دسترس آدمی قراردارد، ولی خدا برهر دو جنبه حکومت می کند، چنانکه از آن در سورهٔ زُمَر[۱۲] چنین آمده است:

قُلِ اللّٰهُمَّ فاطِرَ السَّماواتِ وَالأرضِ عالِمَ الغَیبِ وَالشَّهادَةِ

«بگو: خدایا! تو آفریننده آسمانها و زمین و دانای پنهان و آشکاری!»

باید به خاطر داشت که این تمایز تنها در استناد به قابلیّت شناختشناختی اساسی عقل و ذهن بشری معنیدار است. به عبارت دیگر، تمایزی است که صرفاً از دیدگاه بشری صورت گرفته، چه، از دیدگاه خدایی، دیگر اصلاً غیب وجود ندارد. زیرا که خدا، همان‌گونه که قرآن به صورتی قاطع و مکرّر بیان کرده، همه چیز را می داند. «معرفت و علم خدا همه چیز را فرا

۱۲ ــ سورهٔ زمر، آیهٔ ٤٦/٤٧.

می گیرد».[۱۳] به عنوان نمونه، در بارهٔ شناخت ساعت (السّاعة)[۱۴]، یعنی علم به اینکه روز قیامت چه وقت خواهد بود، که یکی از مسائل بسیار مورد توجّه مسلمانان و کافران درآن زمان به شمار می رفت، در قرآن به این هردو دسته گفته شده است که تنها خدا از آن آگاه است و کسی دیگر حتّی پیغمبر(ص) را از آن آگاهی نیست:[۱۵]

یَسئلُکَ النّاسُ عَنِ السّاعَةِ، قُل إنّما عِلمُها عندَاللّهِ وَما یُدریکَ لَعَلَّ السّاعَةَ تکونُ

«مردمان از تو در بارهٔ ساعت می‌پرسند. بگو علم آن نزد خدا است. و چه چیز ممکن است تو را دانا کند؟ شاید ساعت نزدیک باشد».

هنگامی که از پیغمبر(ص) پرسشی خطیر دربارهٔ غیب می‌شد، می بایستی تنها به صورتی از این‌گونه پاسخ دهد که:

إن أدری أَقریبٌ ماتوعَدونَ أم یَجعَلُ لَهُ رَبّی اَمَداً.عالِمُ الغَیبِ فَلایُظهِرُ عَلیٰ غَیبِهِ أحَداً

«نمی دانم که آنچه به شما وعده داده شده نـــزدیک است، یا خدا برای آن فاصلهٔ درازتری قرار می دهد. او دانای غیب است و آن را بر هیچ کس آشکار نمی کند»[۱۶].

این همه بدان جهت که آدمی برای آن آفریده شده که تنها در جهان دیدنی (**شهادة**) زندگی کند. شناخت او نمی تواند از حدود قلمرو طبیعی تجاوز کند.

خود کلمات **غیب** و **شهاده** به معنی «نادیدنی» و «دیدنی» به هیچ وجه برای اعراب پیش از اسلام ناشناخته نبود. جاهلیّت این کلمات را می شناخت و به کار می برد. جالب توجّه است که حتّی عبارت **عالم الغیب** در بیت معروفی از

---

۱۳ ــ وَأنَّ اللّهَ قَد أحاطَ بِکُلِّ شَیءٍ عِلماً (سورهٔ طلاق، آیه ۱۲).
۱۴ ــ به پیش از این، فصل اول، بخش ۲ رجوع کنید.
۱۵ ــ سورهٔ احزاب، آیه ٦۳.
۱٦ ــ سورهٔ جن، آیهٔ ٢٦/٢٦ــ٢٥.

شاعر جاهلی، عَنتَرَة بن شَدّاد به معنی «آیندهٔ ناشناخته» آمده است:[۱۷]

وَلا تَـخـتَـشـوا مِمّا یُقَدَّرُ فی غَدٍ * فَما جاءَنا مِن عالَمِ الغَیبِ مُخبِرٌ

«دربارهٔ آنچه برای فردای شما مقدّر شده است غصّه نخورید، چه هیچ کس از جهان غیب خبری برای ما نیاورده است».

ولی به صورتی کلّیتر، این کلمه در ادبیّات جاهلی به معنی چیزی است که در ماورای قدرت دریافت بشری به مادّیترین معنای آن قرار گرفته است. بیت آینده که از شاعری[۱۸] از قبیلهٔ هُذَیل است، گاو وحشی نری را توصیف می کند که به‌دست یک صیّاد شکار شده، و آن جانور از حضور صیّاد از طریق گوش آگاهی دارد نه از طریق چشم:

یَرمی بِعَینَیهِ الغُیوبَ وَطَرفُهُ * مُغضٍ یُصَدِّقُ طَرفُهُ مایَسمَعُ

«با دو چشمش می کوشد تا آنچه را که پنهان است تمیز دهد، درحالی که چشم او فرو بسته است و آنچه را که می شنود تصدیق می کند».

همین کلمه غالباً به معنی «آنچه در قلب مکتوم است» و «آنچه در قلب همچون راز نگاهداری می شود» به کار رفته است. حُطَیئة گفته است:[۱۹]

لَمّا بَدا لی مِنکُم غَیبُ أنفُسِکُم....

«هنگامی که [سرانجام] احساس واقعی که در جانهای خود محرمانه نگاه داشته‌اید برمن آشکار شد....» که مقصودش کینه‌ای است که در دلهای خود نسبت به او دارند.

ولی چنان می نماید که در عالم بتپرستی و کفر پیش از اسلام این کلمه به معنای دینی به کار نمی‌رفته است. همین کیفیّت در مورد قرینهٔ مثبت آن **شهادت** نیز صادق است که معنی اساسی آن «به شخص خود حاضر بودن

---

۱۷ ـــ **دیوان عنترة**، ص ۸۳، بیت ٤.

۱۸ ـــ **دیوانُ الهُذَلیّین**، اوّل، قاهره، ۱۹٤۵، ص دوم، بیت ۲. شاعر أبو ذُؤیب است. کلمهٔ غیب دراین بیت به شکل جمع (**غیوب**) آمده است.

۱۹ ـــ الحُطَیئة، شاعر مُخَضرَم. **مَجانی الحَدیثة**، تدوین بُستانی، دوم، ص ۳۷.

در یک پیشامد و گواه بودن واقعی بر آنچه اتّفاق افتاده» است.[۲۰]

۵ ــ جهان حاضر و جهان دیگر

از دیدگاه کاملاً مخالفی، این جهان بدان صورت که آدمی آن را می‌آزماید و درآن زندگی می کند، به عنوان یک کل به نام «**الدُّنیا**» یعنی جهان «پستتر» یا «نزدیکتر» خوانده می‌شود. در قرآن تعبیر **الحَیاةُالدُّنیا** «زندگی پستتر» به جای کلمهٔ سادهٔ **الدّنیا** فراوان آمده است. مصداق این کلمه در قرآن همان کلمهٔ وجود و هستی است که در شکل پیش با دایره‌ای مشتمل بر دو مبدأ مختصّات «خدا» و «انسان» نمایش دادیم. به عبارت دیگر، همان‌صحنهٔ عمدهٔ کومدی الاهی را مجسّم می سازد که برروی آن خدا و انسان با یکدیگر از حیث چهارگونه ارتباط که ذکر آنها پیشتر گذشت، درتماس قرار می گیرند. تنها زاو یه‌ای که با آن دیده می‌شود، اکنون با زاو یهٔ دید پیشین کاملاً متفاوت است.

برای فهم این نکته کافی است توجّه داشته باشیم که کلمهٔ **الدّنیا** به گروه خاصّی از کلمات تعلّق دارد که می توانیم آنها را کلمات با پیوند و رابطهٔ دوطرفی بخوانیم، یعنی آن کلمات که برای مفاهیم دارای چنین پیوستگی وضع شده اند، همچون «شوهر» و «زن»، «برادر» و «خواهر»، و غیره: هرعضو این جفت کلمه از لحاظ معنیشناختی مستلزم وجود عضو دیگر است و برخودِ مبنای این پیوند دوطرفی متّکی است. یک مرد تنها با ارجاع به یک «زن» می تواند «شوهر» باشد. به عبارت دیگر، تصوّر «شوهر» به شکل‌ضمنی مشتمل بر تصوّر

---

۲۰ ــ تضادّ و تقابل میان **شهادة** و **غیب** بدین‌معنی در شعری از شاعر هُذَیل به نام مَعقِل بن خُوَیلد (**دیون الهُذَلیّین**، سوم، قاهره، ۱۹۵۰، ص ۷۰، بیت ۳) روشنتر قابل ملاحظه است.

«زن» نیز هست، و برعکس. درست به همین ترتیب، مفهوم و تصوّر **الدّنیا** متضمّن تصوّر «جهان دیگر» یعنی **الآخِرَة** نیز هست و در برابر آن قرار می گیرد. و قرآن در هرجا که یکی از این دوکلمه را به کار می برد، بسیار از این پیوستگی دوطرفی آگاه است، و این جز در موارد فراوانی است که هردو جهان باهم ذکر می شوند، همچون دراین آیه:

تُریدونَ عَرَضَ الدُّنیا وَاللّهُ یُریدُ الآخِرَةَ

«شما خواسته های موقّتی این جهان را خواستار ید، درصورتی که خدا [برای شما] خواستار جهان دیگر است»[۲۱].

کلمهٔ **الدّنیا** در ادبیّات پیش از اسلام فراوان آمده است. و همین واقعیّت ظاهراً اشاره است به اینکه تصوّر وابستهٔ دوطرفی آن یعنی **آخرة** نیز برای اعراب جاهلی شناخته بوده است. از گفتهٔ آصمَعی (۲۱٦ــ ۱۲۲/۸۳۱ــ ۷٤۰) غالباً نقل شده است که: «موضوع عمدهٔ شعر عَنْتَرَه **حرب** (جنگ) بود، از آنِ عُمرَ بن آبی رَبیعَه **شباب** (جوانی ــ پیوسته همراه با عشق و دنبال لذّات حسّی رفتن)، درصورتی که موضوع عمدهٔ اُمَیَّة بن آبی الصَّلت **الآخرة** (جهان دیگر) بود».

این امر که دراینجا جهان دیگر در ارتباط نزدیک با نام اُمَیَّة بن ابی الصلت[۲۲] ذکر شده، القا کنندهٔ این اندیشه است که این تصوّر، و در نتیجه تصوّر **الدّنیا** نیز، به احتمال غالب در عربستان پیش از اسلام نخست از طریق دینهای **یهود** و نصاری انتشار پیدا کرده بوده است. به جهان حاضر همچون چیزی «پستتر» نظر داشتن تنها آنجا امکانپذیر است که این اندیشه به خوبی استقرار پیدا کرده باشد که جهان دیگر بسیار ارزنده‌تر و مهمتر از جهان فعلی است. چنین نظری قطعاً از عربستان بتپرست محض نمی تواند باشد که نگرش اساسی آن نسبت به وجود انسان را به خوبی می توان «لذّتپرستی بدبینانه» ای دانست که از این اعتقاد عمیق سرچشمه می گرفت که پس از مرگ مطلقاً چیزی وجود ندارد. این دید مخصوص جاهلی نسبت به زندگی را می توان خلاصه شده در

---

۲۱ ــ سورهٔ انفال، آیهٔ ٦۸/٦۷.

۲۲ ــ در بارهٔ این شاعر و اندیشهٔ یکتاپرستی او به فصل بعد، بخش ۵، مراجعه کنید.

شعری شبیه این یافت:[۲۳]

نُسَلِّ مَلاماتِ الرِّجالِ بِرَيَّةٍ * وَنَفرِ شُرورَ اليَومِ بِاللَّهوِواللَّعِبِ

«بهتر است کلمات سرزنش آمیز مردمان را با جامهای لبالب فراموش کنیم، و بدیهای روز را به سبکسری و بازی برانداز یم».

واضح است که با چشم بی اعتنایی به این جهان نگر یستن، یعنی به دنیا به معنیِ لفظیِ «پستتر» آن نظر کردن از خصوصیّات دینی روحانی است. اینکه چنین دیدی نسبت به دنیا داشتن در محافل مسیحی داخل عربستان و پیرامون آن در ایّام قدیم بسیار رایج بوده، به آسانی حتّی با تحقیقی سطحی در تار یخ ادبیّات مسیحی در جز یرة‌العرب آشکار می‌شود. در اینجا نمونهٔ برجسته‌ای از آن را نقل می کنم.

نوشته‌اند که شاهزاده خانم مشهوری از دربار مسیحی حیرَه، به نام حُرقَة، دختر آخر ین پادشاه این سلسله یعنی نُعمانِ‌بن مُنذِر، که به شخصیّت عالی و نیز قر یحهٔ شاعری شهرت داشت، **قصیده**‌ای را که با دو بیت ذیل آغاز می‌شود، در برابر سَعدبن أبی وَقّاص سردار سپاهیان اسلام پس از آنکه ایرانیان را در جنگ قادسیّه شکست داده بود، خواند:[۲۴]

بَينا نَسوسُ النّاسَ وَالأمرُ أمرُنا * إذا نَحنُ فيهِم سوقَةٌ نَتَنَصَّفُ

فَأُفٍّ لِدُنيا لايَدومُ نَعيمُها * تَقَلَّبُ تاراتٍ بِنا وَتَصَرَّفُ

معنی این دو بیت چیزی شبیه این است: «ما بر مردمان با قدرتی مطلق که در دست داشتیم فرمان می‌راندیم، که ناگهان خود را تغییر یافتهٔ به صورت مردم کوچه و بازار ایشان دیدیم که باید به خدمتشان برخیز یم. پس اُف براین

---

۲۳ ـــ شاعر این شعر إیاس‌بن الأرَتّ است، **دیوان الحَماسَة**، چهارصدوسی و پنج، ۲. جالب توجّه است که همین کلمات **لهو و لعب** با همین ترکیب در قرآن آمده، ولی هدفی کاملاً معکوس داشته و می‌خواسته است از قدر و ارج چیزهای این جهانی بکاهد:

وَ مَا الحَياةُ الدُّنيا إلاّ لَعِبٌ وَلَهوٌ وَلَلدّارُ الآخِرَةُ خَيرٌ لِلَّذينَ يَتَّقونَ أفَلا تَعقِلون «زندگی این جهان چیزی جز لهو ولعب نیست و بدون شک خانهٔ‌سرای دیگر برای کسانی که پرهیزگار و خدا ترس باشند بهتر است. چرا نمی فهمید؟» (سورهٔ انعام، آیهٔ ۳۲). نیز رجوع کنید به سورهٔ حدید، آیهٔ ۲۰ـــ۱۹/۲۰.

۲٤ ـــ **الحماسة**، چهارصدو چهل ونه، ۲ـــ۱.

دنیا که نعمت آن دوام ندارد و بارها برما دگرگونه و زیروزبر می شود)».

هرچه بوده باید گفت که الدّنیا ظاهراً در میان اعراب پیش از اسلام حتّی در بیرون محافل توحیدی به صورتی وسیع رایج بوده است، هرچند بسیار مشکوک می نماید که ارزشی دینی به این تصوّر پیوسته بوده باشد. مثلاً در بیت آینده، شاعر[۲۵] در دنیا چیزی می یابد که قابل اعتماد و بنابراین به صورتی مثبت ارزشمند است:

تَزَوَّدْ مِنَ الدُّنیا مَتاعاً فَإِنَّهُ * عَلیٰ کُلِّ حالٍ خَیرُ زادِ المُزَوِّدِ

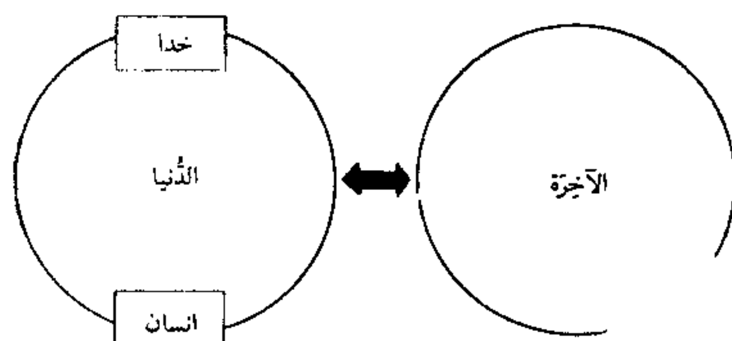
«از خواستهٔ دنیا توشه‌ای برگیر که آن، به هرحال بهترین توشه برای کسی است که خود را برای سفری آماده می کند».

ممکن است دراین بیت خودآگاهی مبهمی از ارتباط اساسی میان دنیا و آخرت وجود داشته باشد که بتوان برآن تکیه کرد، ولی در بیت دیگری از عَنْتَره چنین خودآگاهی قابل تشخیص نیست:[۲۶]

أذِلُّ لِعَبلَةَ مِن فَرطِ وَجدی * وَأَجعَلُها مِنَ الدُّنیا اهتِمامی

«از زیادی عشقی که به عَبلَه دارم، خود را در برابر او خوار می کنم، و از همهٔ دنیا تنها او را مایهٔ توجّه و اهتمام خود قرار می دهم».

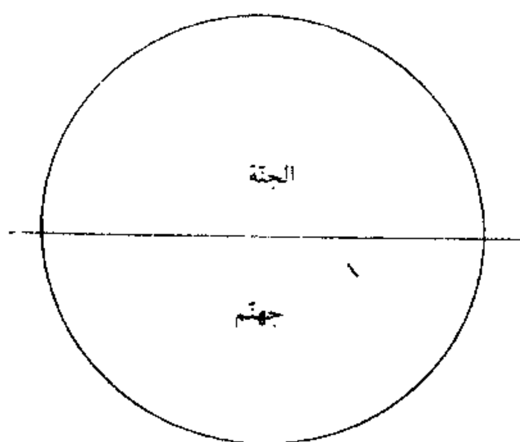
همان گونه که در بالا دیدیم، قرآن این ارتباط دوجانبه را از نو به صورت نخستین آن باز می گرداند، و بار دیگر این دو تصوّر را در مقابلهٔ مستقیم یکدیگر



۲۵ ــ عَبید بن الأبرَص، **دیوان**، بیروت، ۱۹۵۸، پانزده،۲۸.
۲۶ ــ عنتره، **دیوان**، ص۱٦۸، بیت ۱٤.

قرار می‌دهد. و این سومین تقابل عمدهٔ تصوّری است که، چنانکه گفتم، درایجاد جوّ شدیدی از تنش روحانی که از خصوصیّات جهانبینی قرآن است، سهیم است.

و امّا دربارهٔ ساخت تصوّری خودِ **الآخرة** باید توجّه داشته باشیم که آن نیز مبتنی بر اصل دوبخشی است، یعنی در اینجا نیز یک تقابل اساسی میان دو تصوّر عمدهٔ بهشت (**اَلجَنَّة**، جمع آن **الجَنّات**) و دوزخ (**جَهَنَّم**) مشاهده می‌شود.



و همین امر تعیین کنندهٔ ساخت عمومی این میدان است. تصوّر جهان دیگر بدین صورت، بنابر ماهیّت و طبیعت این مورد، در شعر دورهٔ جاهلی زیاد دیده نمی‌شود، ولی اگر بگوییم که درآن روزگار این تصوّر کاملاً ناشناخته بوده، کمال بیپروایی است. در حقیقت، از دیدگاه وضع فرهنگی عربستان در دوران متأخّر جاهلیّت، حق این است که متوقّع چنین تصوّر و دریافتی در میان اعراب باشیم. نمونهٔ جالب توجهّی از آن در **دیوان** عَنتَره دیده می‌شود؛ درضمنِ بیان عشق خود نسبت به عَبلَه چنین می گوید:[۲۷]

نَعیمُ وَصلِکِ جَنّاتٌ مُزَخرَفَةٌ * وَنارُ هِجرِکِ لا تُبقی وَلا تَذَرُ

«نعمت وصال تو همچون باغ و بهشتی است که به زیبایی آراسته شده، وآتش هجران تو همه چیز را می سوزاند و هیچ چیز برجای نمی گذارد».

---

۲۷ ــ عنتره، **دیوان**، ص ۸۰، بیت ۸.

جالب توجّه است که شاعر در اینجا رنج غیرقابل تحمّل جدایی را به آتش سوزانندهٔ دوزخ تشبیه می کند که هرچه را درآن افکنده شود می سوزاند و خاکستر می کند. با آنکه کلمهٔ **جهنّم** را دراین بیت به همین صورت به کار نبرده، تصویر آن به خوبی ملموس است. و بنابراین، اگر بیت یاد شده اصیل باشد، نمایندهٔ نفوذ شدیدی از جهانبینی یهودی و نصرانی بر روی اعراب جاهلیّت است. از این گذشته، چنین نفوذهایی در ادبیّات جاهلی چندان کم نیست.

به هرصورت، خود کلمهٔ **جهنّم** در دیوان همین شاعر آمده که بیشتر به یک حالت استثنایی می ماند:

مـاءُ الـحَـيـاةِ بِـذِلَّـةٍ كَـجَـهَـنَّـمٍ * وَجَـهَـنَّـمٌ بِـالـعِـزِّ أَطـيَـبُ مَـنزِلٍ

«آب زندگی همراه با خواری و ذلّت همچون جهنّم است، و جهنّمی که با بزرگی و عزّت قرین باشد پاکیزه‌ترین جایگاه و منزل است». [۲۸]

درخصوص وضع مفاهیم **جنّة** و **جهنّم** نکته‌ای وجود دارد که بی اندازه حایز اهمّیّت است. این جفتِ تصوّری در تصویری که قرآن از جهان دیگر می‌سازد، همچون چیزی نیست که از این دنیا بسیار دور باشد. برخلاف، ارتباطی مستقیم و بیواسطه با زندگی آدمی بر روی این زمین در جهان حاضر دارد. این دومفهوم نه تنها با مفهوم **الدّنیا** مستقیماً مربوطند، بلکه تمام دستگاه به شکلی تنظیم شده است که آنها به صورت مستقیم بر روی زندگی دنیا عمل می کنند و از لحاظ «ثواب» و «عقاب» ابدی آن را کونترول می کنند. در هرجا که انسانی به عملی برمی‌خیزد و کاری دراین جهان می کند، حضور بهشت و دوزخ باید خود را به شکل وجدان اخلاقی محسوس سازد. انسان، تا زمانی که به عنوان عضوی از جامعهٔ اسلامی زندگی می کند، به صورت اخلاقی از او خواسته می‌شود که پیوسته بعضی از راههای عمل را برگزیند که به **جنّة** ختم می‌شود، و از کارهایی دوری گزیند که به **جهنّم** می‌پیوندد. و این همان اصل بسیار ساده و بسیار نیرومند رفتار اخلاقی دراین جامعهٔ جدید است.

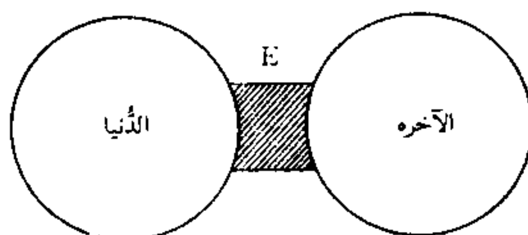
---

۲۸ ــ **همان دیوان**، ص ۱۳۵، بیت ۱۰.

بنابراین دراینجا نیز با نمود ارزیابی مجدّد مفاهیم قدیمی اسلام روبه‌رو هستیم. احتمال آن هست که خود تصوّرهای بهشت و دوزخ بر اعراب جاهلی شناخته بوده است، ولی وضعی که این مفاهیم در دستگاه تصوّری جاهلی داشت کاملاً محیطی بود، و این محیطی بودن به آن اندازه بود که حتّی این دو مفهوم عنوان کلمه‌های کلیدی نداشتند. در قرآن، مقامی کاملاً مخالف در یک میدان معنیشناختی متفاوت پیدا کرده‌اند. در اینجا دارای عنوان کلمه‌های کلیدیِ دارای اهمّیّت مرکزی شده‌اند؛ با تصویر سازی روشنی نیک و بد و حقّ و باطل را براین زمین، بدان گونه که خدا آنها را تعریف و تحدید کرده است، نمایش می‌دهند.

٦- مفاهیم آخرتی

قرآن میان دنیا و آخرت چیزی را قرار می‌دهد که همچون حلقهٔ ارتباط و مرحلهٔ میانین این دوجهان است (بخش E درنمودار). و آن عبارت از گروه خاصّی از تصوّرات است که اجمالاً می‌توانیم آنها را به عنوان تصوّرات اخروی طبقه‌بندی کنیم: واپسین روز، روز پاداش، رستاخیز، رسیدگی به حساب، و نظایر اینها.



از همهٔ مفاهیمی که در جزو این دسته قرار می‌گیرند، آنچه میان مردم مکّه در نخستین روزهای پیدایش اسلام بیشتر مایهٔ اختلاف کلمه می‌شد، تصوّر حشر و رستاخیز مردگان بود. بعضی از آنان صاف و صریح منکر این واقعیّت

رد کردن نگرش کفّار در بارهٔ اللّه از پیش فرض شدهٔ در نزد آنان شناخته است.

و امّا در خصوص اشعار زُهَیر که آنها را نقل کردیم، و ابن‌قُتَیبَة در **کتاب لشّعر والشُّعراء** خود آن را نشانه‌ای از این گرفته است که شاعر به روز حشر معتقدبوده، به عقیدهٔ من حقیقت این مطلب وقتی آشکار می‌شود که اندکی در آن وضع کلّی که زهیر در آن این اشعار را سروده بود بیندیشیم.

قبایلی که زهیر اشعار خود را برای آنان سروده بود، همان‌گونه که چارلز لایال[۳۴] مدّتها پیش به آن اشاره کرده است، در میان اقوامی می‌زیستند که همگی با اندیشه‌های دینی یهودی و مسیحی به خوبی آشنا بودند. در جانب غرب و شمال یَثرِب و خَیبَر و تَیماء قرار داشت که مرکز شکوفانی از یهودیّت بود، و در جانب شمالْ افراد قبیلهٔ کَلب، تقریباً مسیحی کامل، و طَیِّء که مسیحیّت به صورت کامل در آن به حال پیشرفت بود، سکونت داشتند. در چنین وضع فرهنگی هیچ‌چیز نسبت به این امر بیگانه نبود که بعضی از اندیشه‌های کتاب مقدّس جهودان و ترسایان در قصیدهٔ زهیر به صورت مفاهیم برجسته ظاهر شده باشد.

والبتّه آنچه را که گفته شد نباید بدین‌معنی گرفت که اعراب پیش از ظهور اسلام، عموماً و روی‌هم رفته، کاملاً با تصوّرات و مفاهیم دینی از ریشهٔ یهودی و نصرانی آشنایی کامل داشته‌اند. حتّی آن قسمت از مفاهیم یهودی و مسیحی که نسبتاً درمیان اعراب بتپرست خوب شناخته بود، آشکارا جزئی از جهانبینی اصیل جاهلی را تشکیل نمی‌داد. مفهوم رستاخیز و بعث که مورد قبول اعراب عادی بیابانی بود، محتملاً بسیار مبهمتر وضعیفتر از چیزی بوده است که زهیر در اشعاری که از وی نقل کردیم گنجانده است. و درعین حال منکر آن شدن که مفهومی از این گونه در نزد اعراب وجود نداشته، نیز دشوار است. و یافتن دلیل آن مشکل نیست.

همهٔ خوانندگان قرآن می‌دانند که دراین کتاب اندیشهٔ برانگیخته شدن

---

۳٤ ــ چارلز لایال، **شعر عربستان قدیم**، لندن، ۱۹۳۰، در حواشیِ توضیحی براین **معلّقه**، ص ۱۲۰ــ۱۱۹ــ Charles Lyall, **Ancient Arabian poetry**.

مردگان در روز قیامت با کلماتی همچون **بعث** (فعل بَعَثَ) و نَشر (فعل أنشَرَ) بیان شده است. از قول کافران دراین کتاب چنین می خوانیم:

إن هِيَ إلاّ حَياتُنا الدُّنيا وَما نَحنُ بِمَبعوثِينَ

«چیزی جز زندگی حاضر این دنیا نیست و ما هرگز برانگیخته نخواهیم شد».[۳۵]

إن هِيَ إلاّ مَوتَتُنا الأولىٰ وَما نَحنُ بِمُنشَرِينَ

«چیزی جز نخستین مرگ ما نیست، و هرگز زنده کرده نخواهیم شد».[۳۶]

خود نفی و انکار **بعث** و نشر بدون فرض اینکه کِفّار از آغاز تصوّرهایی دربارهٔ **بعث** و نشر به معنی برخاستن مردگان از گورها داشته‌اند، غیرقابل تصوّر است. چون به صورت کلّی سخن گفته شود، تنها زمانی می‌توانیم منکر یک کلمه شویم که از معنی آن آگاه باشیم. این نگرش با استعمال مشابهی از این کلمات به توسّط اعراب پیش از اسلام تأیید می شود. مثلاً، شَدّاخ بن یَعْمَر، شاعر جاهلی، گفته است:[۳۷]

القومُ أمثالُكُم لَهُم شَعَرٌ * فِي الرَّأسِ لايُنشَرونَ إن قُتِلوا

شاعر دراینجا می کوشد تا افراد قبیلهٔ خود را که از حمله کردن بر دشمن نیرومند خود شانه تهی کرده‌اند، دلیر کند، به همین جهت می گوید: «آنان هم مانند شما از مردم معمولی هستند که بر سرهای خود مودارند و اگر کشته شوند هرگز زنده نخواهند شد **(نشر)**». عبارت «هرگز زنده نخواهند شد» در صورتی که **مفهوم نشر** ناشناخته بوده باشد، کاملاً بیمعنی و نامفهوم است.

کلمهٔ **حشر** خصوصیّت بیشتر دارد، چه درست به معنی برانگیخته شدن و فراهم آمدن مردمان در روز پاداش است. عَنْتَرَه از شهرت افتخارآمیز خود به عنوان یک مرد جنگی که این شهرت تا روز فراهم آمدن مردمان در قیامت باقی خواهد ماند، سخن گفته است:[۳۸] و سَلْمَةُ الجُعفی، شاعر **مُخَضرَم**، در مرثیهٔ

---

۳۵ ــ سورهٔ أنعام، آیهٔ ۲۹.

۳۶ ــ سورهٔ دُخان، آیهٔ ۳۵/۳٤.

۳۷ ــ **دیوان الحماسة**، چهلم، ۲

۳۸ ــ عنتره، **دیوان**، ص ۸۰، بیت ۱۲ ــ [ذِکرٌ] یَدومُ إلىٰ أوانِ المَحْشَرِ.

برادرش چنین گفته است:[۳۹]

وَ کُنتُ أریٰ کَالمَوتِ مِن بَینِ لَیلَةٍ * فَکَیف بِبَینٍ کانَ میعادُهُ الحَشرُ

«من از جدایی یک شب چیزی همچون مرگ را می دیدم؛ پس چگونه می توانم آن جدایی را تحمّل کنم که پایان آن در روز حشر است؟»

در اینجا نیز می توانیم به یک عادت بتپرستانهٔ جاهلیّت به نام **بَلیّة** اشاره کنیم که همچون نشانه ای از وجود اعتقادی به حشر ونشر در جاهلیّت بوده است. در ایّام بتپرستی جاهلی، هنگامی که مردی از دنیا می رفت، شترسواری او را به کنار گورش می بستند و چشمانش را بیرون می آورند و زانو یش را می بستند و آن را بدون آب و خوراک به حال خود وا می گذاشتند تا هلاک شود. در ادبیّات عربی غالباً به این رسم اشاره شده است، و آوردن نمونه ای از آن کفایت می کند:[۴۰]

أو مَن لِأشعَثَ بَعلِ أرمَلَةٍ * مِثلِ البَلِیَّةِ سَملَةِ الهِدمِ

«یا کیست که به این شخص بدبخت، شوهر یک زن گرسنه، کومک کند که همچون شتر بلیّه ژنده پوس است؟»

بنابر توضیحی که نو یسندگان معتبری از دورهٔ عبّاسی داده اند، اعراب پیش از اسلام بدان جهت از این رسم پیروی می کردند که اعتقادشان آن بود که در روز قیامت مردگان از قبر بیرون می آیند و بر شترانِ از گرسنگی مردهٔ کنار گورهاشان سوار می شوند و به صحرای **محشر** می روند.

بدون آنکه برای این توضیح اعتباری تمام قائل شو یم، می توانیم از آنچه گفته شد چنین نتیجه بگیر یم که اعراب پیش از اسلام لااقل تصوّر مبهمی از رستاخیز و روز حساب داشته اند. تنها چیزی که هست اینکه، همچون در مورد همهٔ مفاهیم عمدهٔ دیگر دینی، مقام معیّنی برای آن در یک دستگاه تصوّری معیّن وجود نداشته است. این مفهوم و مفاهیم مشابه دیگر در ادبیّات جاهلی به

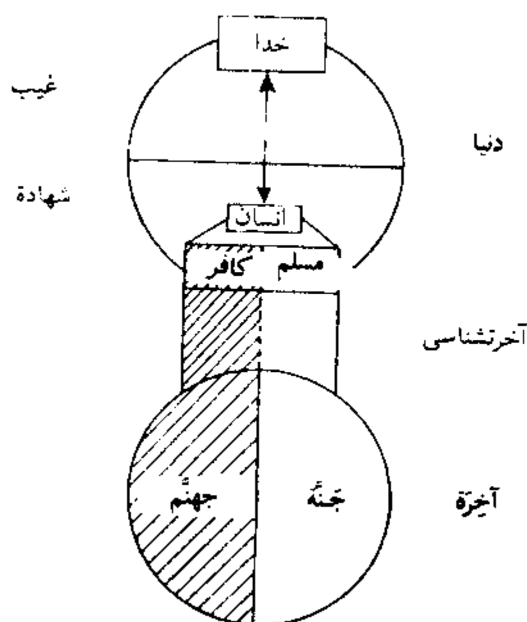
---

۳۹ ــ **الحماسة**، سیصدوهشتادو پنج، ۳.

۴۰ ــ شاعراین شعر جُمَیح أسَدی است. **دیوان المُفَضَّلیّات**، قاهره، ۱۹۴۲، صدونه، بیت ۱۳، ص۳۶۸. نیز رجوع کنید به **معلّقهٔ** حارث، بیت ۱۴.

صورت پراکنده دراینجا و آنجا وجود داشت، بی آنکه پیوستگی درونی منسجمی میان آنها برقرار باشد. و این بدان معنی است که هرچند در جاهلیّت تصوّرها و مفاهیم مربوط به آخرت و جهان دیگر وجود داشته، میدان معنیشناختی آخرت به صورت آشکار و استقرار یافته همچون میدان متوسّطی میان دنیا و آخرت تصوّر نمی‌شده است. در هر اجتماع، عدّه‌ای از تصوّرهاو مفاهیم سرگردان دیده می‌شود که به میدان معنیشناختی خاصّی تعلّق ندارند. تصوّرهای از این قبیل که فاقد تکیه‌گاهی در یک دستگاه تصوّری نیرومند منسجم هستند، ضعیفند و به هیچ وجه نمی‌توانند نقش قاطعی در فرهنگ داشته باشند. و این اساسیترین اختلاف میان تصورّهای پیش از اسلامی آخرتشناسی و تصوّرهای قرآنی است.

به عنوان نتیجه دراینجا یک نمودار ساخت کلّی جهانبینی قرآنی را نمایش می‌دهم که در نتیجهٔ این تجزیه و تحلیل مقدّماتی به آن دست یافته‌ایم.



از روی آن یک چارچوب کلّی دراختیار ما قرار می‌گیرد که در آن هر تصوّر کلیدی قرآنی مکان خاص پیدا خواهد کرد. در فصل آینده تنها از ساخت این بخش نخستین ولی آشکارا بسیار مهمّ این دستگاه کلّی سخن خواهیم گفت. به عبارت دیگر، درآن فصل به بحث تفصیلی دربارهٔ ساخت دنیا برحسب ارتباط

چهارجانبهٔ میان خدا و انسان خواهیم پرداخت که در آغاز فصل حاضر به آن اشاره کرده بودیم.

فصل چهارم

الله

۱ ــ کلمهٔ اللّه و معانی اساسی و نسبی آن

همان‌گونه که به تکرار در فصلهای پیشین اشاره کردم، **اللّه** عالیترین کلمهٔ کانونی در دستگاه قرآنی است، و هیچ کلمهٔ دیگر از لحاظ رتبه و اهمیّت از آن برتر نیست. جهانبینی قرآن اصولاً خدا مرکزی است، و کاملاً طبیعی است که دراین دستگاه تصوّر الله از بالا برکلّ دستگاه فرمانروایی داشته باشد و برساخت معنیشناختی همهٔ کلمه‌های کلیدی به صورتی بسیار عمیق نافذ و مؤثّر افتد. هرجنبه از اندیشهٔ قرآنی که شخص بخواهد آن را مورد مطالعه و پژوهش قرار دهد، لازم است که پیش از آن اندیشهٔ روشنی در بارهٔ اینکه چگونه آن مفهوم و اندیشه از لحاظ معنیشناختی ساخته شده است، داشته باشد. و به همین جهت است که من برآن شدم تا، پیش از وارد شدن در بحث مربوط به مسئلهٔ عمده یعنی ارتباط چهارجانبهٔ میان خدا و انسان، یک فصل تمام را به تجزیه و تحلیلی تفصیلی در بارهٔ آن مفهوم و تصوّر اختصاص دهم. نیاز به گفتن ندارد که ساخت معنیشناختی واقعی کلمهٔ **اللّه** تنها وقتی کاملاً آشکار می‌شود که پیش از آن رابطهٔ میان خدا و انسان را مورد تحلیل قرار داده باشیم، چه همان‌گونه که در آغاز فصل گذشته گفتم، خدای قرآن همچون خدای فلسفهٔ یونانی، با کمال بینیازی و جلال خود، تنها ومنعزل از نوع بشر نیست، بلکه به صورتی عمیق در کارهای بشری دخالت دارد. با گذاشتن بحث در بارهٔ این سیمای اخیر مسئله برای فصلهای آینده، چنان دوست دارم که در فصل حاضر همهٔ توجّه خود را به

موضوع خصوصیتر مفهوم الله در تاریخ پیش از قرآن معطوف دارم. بدین ترتیب در وضع بهتری برای دریافت این نکته که در مفهوم اسلامی خدا چه چیز واقعاً اصیل است قرار خواهیم گرفت، و درنتیجه مقدمهٔ خوبی برای تجزیه و تحلیل آنچه پس از این دربارهٔ رابطهٔ اساسی میان خدا و انسان در اندیشهٔ قرآنی آمده است، فراهم خواهد آمد.

در آغاز باید بگوییم که نام الله میان جاهلیّت و اسلام مشترک است. به عبارت دیگر، هنگامی که وحی قرآنی به آن آغاز کرد که این کلمه را به کار بَرَد، نام تازه‌ای برای نامیدن خدا عرضه نداشت که به گوشهای اعراب معاصر غریب و بیگانه باشد. بنابراین، نخستین پرسشی که باید به آن پاسخ دهیم چنین است: آیا تصوّر قرآنی الله ادامهٔ یک تصوّر پیش از اسلامی بود، یا نمایندهٔ یک قطع رابطهٔ کامل با آن بود؟ آیا بعضی پیوندهای اساسی ــ و نه عارضی و اتّفاقی ــ میان این دو مفهوم که با یک کلمه نمایانده می‌شده وجود داشته است؟ یا اینکه تنها موضوع به کار رفتن یک کلمهٔ مشترک برای دوچیز متفاوت درکار بوده است؟

برای آنکه در وضعی باشیم که بتوانیم پاسخهای رضایتبخشی به این پرسشها بدهیم، بهتر آن است که این واقعیّت را به خاطر داشته باشیم که، درآن هنگام که قرآن به کار بردن این نام را آغاز کرد، بلافاصله مشاجرات و مناظرات جدّی میان اعراب مکّه به‌وجود آمد. طرز به کار بردن قرآنی این کلمه بحثهای تند و طوفانی را دربارهٔ ماهیّت این خدا میان مسلمانان و کافران به راه انداخت که شواهد آنها با فصاحت تمام در خود قرآن آمده است.

معنی این سخن از دیدگاه معنیشناختی چیست؟ ملازمات این واقعیّت که نام الله را نه تنها هردو طرف می‌دانستند بلکه عملاً آن را در مباحثات با یکدیگر به کار می‌بردند، چیست؟ خود این واقعیّت که نام الله مشترک میان اعراب مشرک و مسلمان بود، و بالخاصّه این واقعیّت که سبب پیدا شدن بحثهای داغی دربارهٔ تصوّر و مفهوم خدا شده بود، ظاهراً این اندیشه را القا می‌کند که در آن زمان زمینهٔ مشترکی برای تفاهم میان دوطرف مخالف وجود داشته است. واگر چنین نمی‌بود، هرگز اصلاً بحث ومشاجره‌ای صورت

نمی‌گرفت. و هنگامی که حضرت پیغمبر(ص) به نام خدا با مخالفان خود به سخن گفتن می‌پرداخت، تنها بدان جهت چنین می کرد که می‌دانست این نام در برابر عقل و فکر آنان به معنای چیزی ــ و چیزی مهمّ ــ است. اگر چنین نمی‌بود، فعّالیّت وی از این لحاظ کاملاً بیمعنی و بیحاصل می‌بود.

هرگاه به صورتی کلّیتر سخن بگوییم، یک نام، یعنی یک کلمه، نمادی از چیزی است؛ یک نام همیشه نام چیزی است. بنابراین هنگامی که یک شخص کلمهٔ خاصّی را به شخص دیگر ابراز می‌دارد و آن شخص سخن او را می‌فهمد و حتّی به آن با کلمه یا کلماتی پاسخ می‌دهد، حقاً باید چنان فرض کنیم که نام لااقل اشارهٔ به عنصری تصوّری است که میان هردو طرف مشترک است، هرچند که ممکن است میان آن دو نفر از لحاظ فهم عناصر دیگر آن نام اختلاف وجود داشته باشد. و این عناصر معنیشناختی مشترک در حالت خاصّ ما باید چیزی باشد که نشانهٔ سیمای بسیار مهمّی از تصوّر **الله** است که چنان نتیجهٔ قاطع و بحرانی را در میان اعراب آن زمان به وجود آورده بود.

پرسشی که اکنون پیش می‌آید چنین است: این عنصر مشترک چه بوده است؟ با تمایز گذاشتن میان معنی «اساسی» و معنی «نسبی» می‌توانیم به خوبی به این پرسش پاسخ دهیم. به عبارت دیگر، عنصر معنیشناختی مشترک را که اکنون دربارهٔ آن سخن می‌گوییم، می‌توانیم در دو جهت متفاوت جستجو کنیم. کار خود را با بحث از ناحیهٔ «اساسی» معنی شروع می‌کنیم و این نکته را خوب درنظر می‌گیریم که معنی «اساسی» همهٔ عنصر مشترک مورد بحث را شامل نمی‌شود.

از لحاظ معنی «اساسی» **الله**، باید توجّه داشته باشیم که بسیاری از دانشمندان باختری به حق ــ بنابر اعتقاد من ــ این کلمه را از حیث سیمای صوری آن با نام یونانی **هُوثئوس** (ho theos) مقایسه کرده‌اند که به سادگی به معنی «خدا» است. در چنین تراز مجرّدی نام الله مشترک میان همهٔ قبایل عرب بود. در دوران پیش از اسلام، علی القاعده، هرقبیله خدای محلّی مخصوص به خود داشت که با نام خاصّی شناخته می‌شد. بنابراین، در آغاز، ممکن است هرقبیله هنگامی که کلمهٔ همسنگ با «خدا» را به کار می‌برد، مقصود از این

کلمه همان خدای محلّی می بوده باشد؛ این امر کاملاً محتمل است. ولی خودِ این امر که افراد قبایل به آن آغاز کردند که خدای خاصّ خود را با کلمهٔ مجرّد «خدا» معرّفی کنند، راه را برای پیدایش و رشد مفهوم مجرّد خدا بدون پیوستگی با صفت محلّی و قبیله‌ای، و به دنبال آن برای اعتقاد پیدا کردن به خدای مشترک همهٔ قبایل، هموار کرده بود. چنین نمونه هایی در سراسر جهان قابل مشاهده است.

علاوه براین، باید به خاطر داشته باشیم که در جزیرة‌العرب جهودان و ترسایانی زندگی می کردند که اعراب فرصتهای فراوان برای برقرار کردن تماسّ فرهنگی نزدیک با ایشان پیدا می کردند. طبیعی است که این جهودان و ترسایان همین کلمهٔ الله را برای اشارهٔ به خدای کتاب مقدّس خود به کار می بردند. و همین امر ناگزیر نفوذ عظیمی در پیدایش و گسترش مفهوم پیش از اسلامی الله در میان اعراب و به وجود آمدن مفهومی والاتر از یک خدای قبیله‌ای، نه تنها در میان ساکنان شهر، بلکه نیز در بادیه‌نشینان خالص، داشته است.

به هرصورت، از قرآن به تنهایی این حقیقت یقینی به دست می‌آید که درآن هنگام که حضرت محمّد(ص) به دعوت خود آغاز کرد، اعراب مشرک لااقل اندیشهٔ مبهمی از الله برترین خدا که بالای تراز و سطح بتهای محلّی قرار گرفته است داشتند، و شاید این اندیشهٔ مبهم با داشتن اعتقاد و باور مبهمی به این خدا نیز همراه بود.

آنچه تا اینجا دربارهٔ معنی «اساسی» کلمهٔ الله در جاهلیّت گفته شد، کافی به نظر می رسد. واین مقدار از معنی را کلمهٔ الله، درآن هنگام که قرآن به آن آغاز کرد که این کلمه را برای نامیدن خدای وحی اسلامی به کار بَرَد، با خود وارد دستگاه اسلامی کرده‌بود. چه اگر چنین نمی بود، همان گونه که پیشتر گفتم، حتّی پرداختن به بحث مشاجره‌ای و مناظره‌ای دربارهٔ خدای اسلام میان مسلمانان و مشرکان مکّه امکانپذیر نمی شد.

با این همه، تصویر بدین صورت هنوز کامل نیست. اگر چنان پنداریم که این معنی «اساسی» تنها نقطهٔ تماسّ میان دوشکل از تصوّر خدا بود، مرتکب

خطای بزرگی شده‌ایم. آنچه پیش آمد بدان صورت نبود که مفهوم محض الله با معنی سادهٔ «اساسی» که از ساخت صوری آن ــ یعنی **الله=هوتئوس** ــ حاصل می‌شود، سرراست وارد دستگاه تصوّری اسلام شده و تو گویی از یک جهان متافیزیکی ساخته شدهٔ از مفاهیم محض فروافتاده باشد. بلکه عملاً، یعنی به صورت تاریخی، از طریق دستگاه دیگری وارد دستگاه اسلامی شد، و آن دستگاهِ جاهلی تصوّرات و مفاهیم دینی با همهٔ خام و پرورش نایافته بودن آن بود. پیش از آنکه این کلمه وارد جهان اسلام شود، مدّتهای دراز جزئی از دستگاه پیش از اسلامی و جاهلی و نیز جزئی بسیار مهمّ و معتبر بوده است.

این واقعیّت، از لحاظ معنیشناختی، مستلزم چه امری بوده است؟ پیش از هر چیز دیگر مستلزم آن است که این کلمه، علاوه بر معنی «اساسی» آن، در ایّام جاهلیّت مقداری معنای «نسبی» مخصوص به جهانبینی جاهلی نیز داشته است. و همهٔ این عناصر «نسبی» می‌بایستی در اذهان مردم مکّه که به آیات قرآن گوش فرامی‌دادند، لااقل در دوران اوایل بعثت حضرت محمّد(ص)، وجود می‌داشته باشد، چه آنان در آن هنگام کاملاً بتپرست بودند و در نظام سنّتی جاهلی تصوّرها و مفاهیم زندگی می‌کردند. به عبارت دیگر، هنگامی که وحی اسلامی آغاز شد، اعراب مشرک مکّه به احتمال قوی راه دیگری برای فهم کلمهٔ **الله** جز آن نداشتند که این کلمه را با آن عناصر معنیشناختی که از آن در اذهان و عقول ایشان حضور داشت قرین سازند و از این راه مفهوم آن را در یابند. و این بزرگترین مسئلهٔ معنیشناختی بود که حضرت محمّد(ص) در آغاز مأموریّت پیامبری خویش با آن روبه‌رو شد.

مسئله بدین صورت است: عناصر نسبی معنیشناختی که برای کلمهٔ **الله** در جاهلیّت پیدا شده بود، کدام است؟ و اسلام در برابر آنها چگونه واکنش نشان داد؟ آیا چنانکه ممکن است بعضی فرض کنند، همهٔ آنها را به این جهت که ناسازگار با طرز تصوّر و دریافت جدید دربارهٔ خدا بود طرد کرد؟ همهٔ شواهد و مدارک تاریخی که به ما رسیده، به صراحت برضدّ این نظر است. چون جاهلیّت و اسلام همیشه در تقابل حادّی نشان داده شده‌اند، تقریباً به صورت غریزی متمایل به این شکل از اندیشیدن هستیم که هنگام طلوع اسلام از هر

جهت میان این دو نظام تفکّر و جهانبینی گسستگی و جدایی کامل حاصل شده بوده است. ولی قرآن خود مشتمل بر شواهدی است بر اینکه موضوع به این سادگی نبوده است.

یقین است که در میان همهٔ عناصر «نسبی» که درنظام جاهلی در پیرامون تصوّر الله رو ییده و رشد کرده بود، اسلام بعضی را کاملاً نادرست و ناسازگار با طرز تصوّر دینی جدید دانست، و سخت به نبرد با آنها و کسانی که معتقد به آنها بودند برخاست. در میان این گونه عناصر ناسازگار با اسلام مهمترین آنها این اندیشه بود که الله، با همهٔ بزرگی و خدای برتر بودن، اجازهٔ آن می داد که علاوه بر او شریکانی (شُرَکاء) برای الله نیز وجود داشته باشد.

ولی گذشته از این عنصر شرکی و بعضی نکات مهمّ دیگر، قرآن مفهوم عامّ الله متداول در میان اعراب معاصر را به صورتی شگفت‌انگیز نزدیک به مفهوم خدا می دانست. حتّی قرآن در چندین آیه با تعجّب از آن سخن گفته است که چرا کسانی که چنین اندیشه و فهم درستی دربارهٔ خدا دارند، از پذیرفتن حقایق و آموزشهای دین جدید خودداری می ورزند، و ما پس از این دراین باره سخن خواهیم گفت.

هنگام بحث و تحقیق دربارهٔ مسئلهٔ رشد و تکامل معنی «نسبی» کلمهٔ الله در میان اعراب دورهٔ جاهلیّت، به نظر من کار اساسی تمایز قائل شدن میان سه حالت مختلف و مطالعهٔ دقیق دراین موضوع از این سه زاویهٔ مختلف است.

(۱) نخست تصوّر مشرکانهٔ الله است که کاملاً عربی است ــ حالتی که در آن خود اعراب پیش از اسلام را می بینیم که دربارهٔ «الله» بدان صورت که از راه خاصّ خود آن را می فهمند، سخن می گویند. نکتهٔ جالب توجّه این است که ادبیّات جاهلی تنها منبع اطّلاعی نیست که دراین خصوص در اختیار داریم؛ اطّلاعات کامل دست اوّل و توصیف بسیار زنده‌ای از وضع واقعی از خود قرآن به دست می آید.

(۲) حالتی که در آن جهودان و ترسایان پیش از اسلام را می بینیم که این کلمهٔ الله را برای اشاره کردن به خدای خودشان به کار می برند. در این حالت «الله» البتّه به معنی خدای کتاب مقدّس است که تصوّری توحیدی از

خدا است. نمونه‌های بسیار جالب توجهی از این حالت را می‌توان، مثلاً، در آثار عَدیّ بن زَید یافت که عرب مسیحی و شاعر دربار حیرَه بوده است.

(۳) بالاخره، حالتی که درآن اعراب مشرک ــ اعراب جاهلی غیر یهودی و غیرنصرانی ــ را می‌بینیم که از تصوّر توراتی خدا زیر نام «اللّه» سخن گفته‌اند. و این در هنگامی اتّفاق می‌افتاد که، مثلاً، یک شاعر بدوی فرصتی به‌دست می‌آورد که یک شاه مسیحی را که خود رعیّت او بود مدح کند. در چنین حالتی، وی کلمهٔ «اللّه» را آگاهانه یا ناآگاه به معنای مسیحی و از دیدگاه مسیحی به کار می‌برد، هرچند خود مشرک بود. کاملاً جدا از مسئلهٔ اینکه درجهٔ فهم اعراب دربارهٔ مفهوم خدا به صورت کلّی تا چه اندازه عمیق بوده است، به نظر من این مطلب غیرقابل انکار است که غالباً در این گونه موارد، مخصوصاً هنگامی که چنان اتّفاق می‌افتاد که شاعر همچون نابِغَه و اَعشیٰ الأکبر از کنجکاوی عقلی فراوان بهره‌مند بود، یا همچون لَبید طبیعت و مزاج دینی داشت، لازم بود تلاش و کوشش فراوان از طرف این گونه شاعران‌ــ اگر نگوییم آگاهانه، لااقل ناخودا گاه ــ صورت بگیرد تا خود را به شکل موقّت با گونه‌ای بی‌احساسی در وضع مسیحی قرار دهند. واین ایستار همراه با فهمی بدون احساس، خواه هستهٔ آن را یک عاطفهٔ دینی ژرف تشکیل می‌داد یا تنها فهمی سطحی از یک اعتقاد بیگانه بود، می‌بایستی به اندازهٔ کافی نیرومند باشد تا در شکل تصوّر کردن مفهوم خدا نه تنها در خود شاعر بلکه به صورت کلّیتر در شنوندگان شعر او نفوذ کند، و از این راه، ولو به صورتی خفیف و درجه‌ای نامحسوس، مفهوم عربی اللّه را در امتداد وجهت یکتاپرستی تغییر دهد.

این حالت اخیر آشکارا جالبترین و مهمترین حالت از سه حالت یاد شده است. ولی چنان می‌نماید که از میدان توجّه کسانی که مسئلهٔ نفوذ مسیحیّت را درِ عربستان پیش از اسلام مورد بحث قرار داده‌اند، گریخته و دورمانده است.

به هر صورت، چنان می‌نماید که این سه راه برداشت مختلف به تدریج در آخرین سالهای جاهلیّت به طرف یک نقطهٔ همگرایی نزدیک می‌شده‌اند؛ راه را برای آمدن تصوّر و مفهوم جدیدی از اللّه، یعنی مفهوم اسلامی آن، هموار

می‌کرده‌اند. از این لحاظ توجّه به این امر خوب است که اعراب، در قرنهای ششم و هفتم میلادی، برخلاف آنچه ممکن است بعضی تصوّر کنند، دیگردر یک وضع فرهنگی ابتدایی زندگی نمی کردند. برخلاف، جز یرةالعرب آن زمان صحنهٔ بازی از تماسهای فرهنگی و رقابتهای بین‌المللی میان مردمان صاحب تمدّنهای قدیم بود، و خود اعراب به آن آغاز کرده بودند که سهم فعّالی دراین رقابت داشته باشند، و ما از این مطلب به تفصیل پس از این سخن خواهیم گفت.[۱] در چنین اوضاع واحوال، اگر برما معلوم شود که مفهوم خدا در میان اعراب معاصر با آغاز اسلام درست همان چیزی بوده که در آغاز شرک و بتپرستی وجود داشته است، آنگاه باید دچار شگفتی شویم.

برسه حالتی که از بیان آنها پرداختیم، می‌توانیم یک حالت دیگر را نیز بیفزاییم ــ حالتی بسیار خاص ــ که از سه حالت دیگر کاملاً دور و جدا و مستقل ماند و چون اسلام آمد آن را ناگهان بیرون آورد و در روشنی تاریخ قرار داد. مقصودم مفهوم الله مخصوص به گروه خاصّی از مردم جاهلیّت بود که به نام حَنیفیان (**حُنَفاء**) خوانده می‌شدند، و نمایندهٔ آنان از لحاظ موضوع مورد بحث ما أُمَیّة‌بن أَبی الصَّلت است که هرچند یهودی یا نصرانی نبود، اندیشه‌های دینی با خصوصیّت یکتاپرستانه داشت، و از راههای گوناگون در نفوذ یافتن اندیشه‌های یهودی و مسیحی به جهان عرب بسیار سهیم بود. بدون‌شک وی یکی از چهره‌های فوق‌العادهٔ جاهلیّت است. و روشی که با آن کلمهٔ **الله** را به کار می‌برد، از دیدگاه اسلام بسیار جالب توجّه است.

۲ ــ تصوّر الله در بتپرستی عربی

اکنون به نخستین حالت از چهار حالت متمایز مذکور در بالا باز

---

۱ ــ به فصل هفتم رجوع کنید.

می گردیم، که در آن از مفهوم بومی خدا در جزیرةالعرب پیش از اسلام سخن می رود. بحث خود را با ذکر این نکته آغاز می کنم که حتّی بدون استمداد از منابع غیر قرآنی، یعنی تنها با استناد به گواهی خود قرآن، می‌توانیم به این حقیقت بسیار مهم برسیم که نه تنها مفهوم و تصوّر الله از دیدگاه دینی پیش از اسلامی وجود داشته، بلکه گذشته از آن ساخت درونی بسیار پرورده‌ای پیدا کرده بوده است، یعنی:

(۱) الله از این لحاظ آفریننده جهان است.

(۲) بخشندهٔ باران است، یعنی به صورت عامتر، بخشندهٔ زندگی به همهٔ چیزهای زنده بر روی زمین است.

(۳) کسی است که برتشریفات و مقرّرات سوگند یاد کردن حکومت دارد.

(٤) موضوع چیزی است که به حق می توانیم آن را به عنوان یکتاپرستی «آنی» یا «موقّتی» توصیف کنیم، وشاهد وجود او است عبارتی که در قرآن مکرّر بدین صورت آمده است: «ایمان خود را [موقّتاً] برای او خالص کرده‌اند».

(۵) بالاخره، الله ربّ کعبه است.

این پنج نکتهٔ اساسی در ساخت مفهوم الله در جهانبینی بتپرستی عربی قابل تشخیص است؛ و این امر از گواهی قرآن برما شناخته است، و طبیعی است که گواهی نیرومندتر از این وجود ندارد. اجمالاً، اینها عناصر عمدهٔ معنی نسبی وابستهٔ به الله در جاهلیّت است که قرآن آنها را ناسازگار با طرز تصوّر و دریافت دین جدید خود تشخیص نداده است. در ذیل توضیحاتی دربارهٔ این نکات خواهیم آورد.

همان گونه که در ضمن بخش گذشته اشاره کردیم، تصوّر الله که در جاهلیّتِ مقارن با آغاز اسلام غلبه داشت، عموماً به صورتی شگفت‌انگیز به ماهیّت اسلامی این تصوّر چندان نزدیک بود که خود قرآن گاه از آن تعجّب می کند که چرا چنین فهم درستی از خدا داشتن مردمان را برآن نمی دارد که به حقایق تعلیمات دین جدید گردن نهند.

وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَن خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرضَ وَسَخَّرَ الشَّمسَ وَالقَمَرَ لَيَقولُنَّ اللّهُ

«و اگر از ایشان بپرسی: چه کس آسمانها و زمین را آفرید و خورشید و ماه را در زیر فرمان [مردمان] قرار داد، به یقین خواهند گفت: خدا»[۲].

و به زودی پس از آن این آیه می آید:

وَلَئِن سَأَلْتَهمُ مَن نَزَّلَ مِنَ السَّماءِماءًفَأَحیابِهِ الأَرضَ مِن بَعدِ مَوتِها، لَیَقولُنَّ اللّهُ

«و اگر از ایشان بپرسی: چه کس آب از آسمان فرو فرستاد و زمین را پس از مرگ آن زنده کرد، خواهند گفت: خدا».[۳]

ظاهراً درآن هنگام بنابر طرز تصوّر و نگرش جاهلی، خدا آفریننده جهان و بخشندهٔ باران یعنی بخشندهٔ حیات به هرچه بر روی زمین است بوده است. تنها شکایتی که قرآن برضدّ اعراب جاهلی از این لحاظ دارد آن است که اعراب بتپرست نمی توانند نتیجهٔ لازم را از اعتراف به اینکه خدا خالق جهان و بخشندهٔ زندگی است بگیرند: و آن اینکه تنها خدا را بپرستند و به پرستش جز او نپردازند. قرآن این احساس را با عبارتی بدین‌معنی بیان کرده است[۴]: «چگونه آنان می‌توانند [از راه راست] به سویی گردانده شوند؟» و «بلکه اکثر آنان نمی دانند که چگونه عقل خود را به کار اندازند [ونتیجهٔ درست بگیرند]».

حتّی از این لحاظ چهارمین نکته از نکات یاد شدهٔ در بالا بسیار جالب توجّه است. نمودی خاصّ است که من آن را «یکتاپرستی» نامیدم، و قرآن آنرا با جمله‌ای جالب توجّه چنین بیان می کند: «دین خود را خالص برای او [خدا] قرار دادند».

در بسیاری از جاهای قرآن می خوانیم که اعراب بتپرست، در آن هنگام که خود را با خطر مرگ روبه‌رو می‌بینند، و امیدی برای رهایی ندارند، مخصوصاً بر روی دریا، خدا را به یاری خود می طلبند و از او استمداد می کنند و «دین خود را خالص برای او قرارمی دهند». تنها یک مثال کافی است:[۵]

وَإِذا غَشِیَهُم مَوجٌ کَالظُّلَلِ دَعَوُا اللّهَ مُخلِصینَ لَهُ الدّینَ

---

۲ ـــ سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ٦۱.

۳ ـــ سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ٦۳.

٤ ـــ سورهٔ عنکبوت، أَنّیٰ یُؤفَکون (آیهٔ ٦۲)؛ بَل أَکثَرُهُم لایَعقِلون (آیهٔ ٦۳).

۵ ـــ سورهٔ لقمان، آیهٔ ۳۱/۳۲.

«و درآن هنگام که موج آنان را همچون ابرهای تیره فرا می گرفت، خدا را می خواندند و دین را خالص مخصوص او قرار می دادند».

جالب توجّه است که این عبارت مستلزم آن است که اعراب بتپرست، در هنگام ضرورت و نیاز که واقعاً احساس خطر مرگ می کردند، به «یکتاپرستی موقّتی و آنی» ظاهری پناه می بردند بی آنکه هیچ توجّهی به لوازم چنین عملی مبذول دارند. اینکه جملهٔ «دین را خالص مخصوص خدا قرار می دادند» در متنی همچون متن قرآنی به معنای چیزی است که آن را می توانیم «توحید موقّتی یا آنی» بنامیم، و اینکه تنها صداقت و صمیمیّت و اخلاص در دعا وخواندن خدا[6] آشکارا با این واقعیّت نشان داده شده است که در اکثر آیاتی که این عبارت در قرآن آمده، قرآن این ملاحظه را اضافه می کند که این بتپرستان، به محض آنکه به کرانهٔ دریا رسیدند و از سلامت خود اطمینان پیدا کردند، همهٔ آنچه را گذشته بود فراموش می کنند و بار دیگر «به خدا شرک می آورند» یعنی دوباره به شرک باز می گردند:

فَلَمّا نَجّاهُم إلیَ البَرِّ إذاهُم یَشرِکونَ

«پس چون آنان را به سلامت به خشکی رسانید، در آن هنگام به او شرک ورزیدند».[7]

اینکه اعراب جاهلی آمادهٔ فراموش کردن پرستش الله در اوضاع و احوال عادی بودند، ولی همیشه در هنگام پیش آمدن خطر نام او را به خاطر و برزبان می آوردند، نیز با این واقعیّت نشان داده شده است که، بنابر گفتهٔ قرآن، رسم آنان در جاهلیّت چنان بود که به نام خدا سوگندهای شدید و غلیظ یاد کنند:

وَاَقسَموا بِاللّهِ جَهدَ أیمانِهِم

---

۶ ــ البتّه این نظر دربارهٔ آیه ای همچون آنکه پس از این می آوریم صدق نمی کند، که در آن عبارت «دین را خالص مخصوص او قرار می دادند» را باید به معنای عرفی آن گرفت:

وَ ما اُمِروا إلاّ لِیَعبُدُوااللّهَ مُخلِصینَ لَهُ الدّینَ حُنَفاءَ

«وآنان جز آن فرمان نیافتند که خدا را با خالص کردن دین برای او همچون مردان یکتاپرست پرستش کنند».

۷ ــ سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۶۵.

«و به نام خدا سوگند مؤکّد یاد کردند».[۸]

این واقعیّت که خدا را صاحب و ربّ کعبه یعنی عالیترین پرستشگاه عربستان مرکزی تصوّر می کردند، اهمیّت خاصّی درتعیین مقامی دارد که خدا در دستگاه تصوّرهای جاهلیّت داشته است. و این امر از اسناد و شواهد فراوان جاهلی به خوبی آشکار می شود، ولی البتّه هیچ چیز نمی تواند قاطعتر و معتبرتر از خود قرآن بوده باشد. در سورهٔ قُرَیش که مسلماً از قدیمترین قسمتهای وحی شده است، از قریش به صراحت خواسته شده که «پروردگار این خانه»[۹] را بپرستند که سبب آن است که سالانه دو کاروان در زمستان و تابستان تجهیز شود که آنان را پس از گرسنگی سیر و ترس را از جانهای ایشان دور می کند.

در اینجا اندیشهٔ ربّ کعبه بودن خدا به آسانی همچون امری طبیعی و مورد اعتراف همگان پذیرفته شده است. این مطلب را به خاطر می آورد که لااقل آن دسته از مردم مکّه که از لحاظ دینی نسبت به دیگران روشنفکرتر بودند، از این امر آگاهی داشتند که در پرستشگاه کعبه خدا را می پرستند.

اللّه، از این لحاظ خاص، در میان اعراب دورهٔ پیش از اسلام به نام «خداوندگار خانه» (**رَبُّ البَیت**) و «خداوندگار کعبه» (**رَبُّ الکعبة**) یا «خداوندگار مکّه» (**رَبُّ مَکَّةَ**) شناخته می شد. ادبیّات جاهلی شواهد فراوانی در اختیار می گذارد که نشان می دهد تصوّر اللّه به عنوان خداوندگار مکّه در میان همهٔ اعراب، حتّی در خارج محدودهٔ مکّه، گسترش فراوان داشته است. در اینجا نمونهٔ بسیار جالب توجّهی از آن را می آورم. آنچه پس از این نقل می کنم شعری از شاعر معروف جاهلی، عَدیّ بن زَید شاعر مسیحی دربار حیره است. بیتی از قصیده‌ای است که در زندانی که به فرمان شاه نُعمان سوم درآن افتاده بود، سروده است:

سَعَی الأعداءُ لایَألونَ شَرّاً * عَلَیَّ، وَرَبِّ مَکَّةَ وَالصَّلیب

شاعر به شاه شکایت می برد که دشمنان و بدگویان هرکار توانستند

---

۸ ــ سورهٔ فاطر، آیه ۴۲/۴۰. نیز سورهٔ نحل، آیهٔ ۳۸/۴۰.

۹ ــ سورهٔ قریش، آیات ۳ ــ ۱، فَلیعبُدوا رَبَّ هٰذا البیتِ.

کردند تا میان او و شاه اختلاف ایجاد کنند.

می گوید: «به پروردگار مکّه و به صلیب کشیده سوگند، که دشمنان سخت برضدّ من کوشیدند و از هرچه ممکن بود مایهٔ آزار من شود کوتاهی نورزیدند»[۱۰].

در این شعر عدیّ‌بن زید خود را بیگناه می‌داند و می گوید که سوءِفهمی که برای شاه پیدا شده، فقط در نتیجهٔ سعایت و بدگویی حسودان نسبت به وی بوده است، و برای آنکه وزن خاصّی به بیان خود ببخشد، به پروردگار مکّه و صلیب سوگند یاد می کند و این دو خداوندگار را باهم در سوگند خود می آورد.

آنچه در بارهٔ این شعر به خاطر سپردن آن حایز اهمیّت است اینکه شاعر آن یعنی عدیّ بن زید یک عرب مسیحی بود، نه یک عرب ساده یا یک مسیحی ساده. مردی دارای عالیترین فرهنگ زمان خود بود. در آن هنگام که فرهنگ ساسانی در ایّام خسرو انوشیروان در اوج خود قرار داشت، در یک جامعهٔ ایرانی عالی رشد پیدا کرده و پرورش یافته بود؛ به مقامی عالی رسید، و به عنوان یک نمایندهٔ سیاسی به کونستانتینوپل (قسطنطنیة) نزد دربار بوزَنتی امپراطور تیبِریوس دوم اعزام شد و دراین مرکز بزرگ مسیحیّت از این دین اطّلاعات ژرفتری به‌دست آورد. و به عنوان شاعری عرب، بزرگترین شاعر قبیلهٔ خود تَمیم بود.

این واقعیّت که چنین مردی با تربیت و فرهنگ عالی در یکی از اشعار خود خداوندگار مکّه و مسیح را در کنار یکدیگر آورده، به نظر من از دو جهت حایز اهمیّت است: اهمیّت آن در درجهٔ نخست به سبب ارتباطی است که با معنای نسبی کلمهٔ الله از لحاظ عربیّت خالص آن دارد. اینکه یک فرد مسیحیِ

---

۱۰ ــ بسیاری چنان دوست دارند که کلمهٔ «صلیب» را چلیپا یعنی دار ترجمه کنند نه «صلیبْ کشیده» که من ترجمه کرده‌ام. من از آن جهت چنین ترجمه کردم که بنابر آن در شعر دو «پروردگار» ــ مسیح به صلیب برکشیده و خداــ در کنار یکدیگر قرار می گیرند. اگر ترجمهٔ دیگر را قبول کنیم، ارجاع به مسیح صورت غیرمستقیم پیدا می کند و آشکاری مطلب کمتر می شود. ولی در هر دوصورت معنی یکی باقی می ماند.

تر بیت شده، و نه یک عرب بتپرست، که در حیرهٔ دور از مکّه زندگی می کند از تصوّر خداوندگار مکّه و کعبه بدین صورت یاد کند، نشانهٔ چیزی جز آن نیست که این گونه تصوّر الله تا چه اندازه گسترش و نفوذ داشته است.

ولی آنچه نیز حایز اهمیّت و شاید از لحاظ دومین حالت یاد شدهٔ در بالا مهمتر ــ و درعین حال ظر یفتر و دقیقتر ــ است، مسئلهٔ تصوّر مسیحی محض الله است که در میان اعراب مسیحی آن زمان غلبه داشته است.

چنان می نماید که شعر عَدیّ بن ز ید، لااقل در نظر من، این مطلب را القا می کند که در روانشناسی مسیحی تمایلی ناخودا گاه نسبت به یکی شمردن تصوّر الله با مفهوم عر بی بتپرستانهٔ الله به عنوان خداوند خانهٔ کعبه وجود داشته است. مقصودم شباهت کامل و عین یکدیگر بودن نیست، بلکه نخستین گام به طرف آن، یعنی عدم ناسازگاری میان آن دو تصوّر برداشته شده بود. اگر جز این می بود، تعبیر عدیّ بن ز ید ترکیبی بسیار عجیب و غر یب از اندیشه ها شمرده می شد.

واگر این که من فهمیده ام درست باشد، آن وقت شاید بتوان با همین اعتماد گفت که چنین ایستاری از جانب اعراب مسیحی می بایستی نقشی بسیار عمده در پیدایش و تکامل یک تصوّر عالی و روحانی از خدا در میان خود اعراب مشرک و بتپرست داشته باشد.

هرچه باشد، نباید برای این شباهت خاصّ میان الله خداوندگار و الله به معنی خدای مسیحی، اهمیّتی فوق العاده و انحصاری قائل شو یم. به صورت کلّی، خود این واقعیّت که مسیحیان ــ و یهودیان در این مورد ــ کلمهٔ واحد الله را برای اشاره به خدای کتاب مقدّس خود به کار می بردند، همین واقعیّت به تنهایی می بایستی در پیدایش و گسترش طرز تصوّر دینی اعراب پیش از اسلام، و مخصوصاً آنان که روشنفکرتر بودند و نمایندگانی همچون نابِغَه و اَعشَی الأکبر و لَبید داشتند، و درعین مشرک و بتپرست بودن دارای آگاهی و معرفت دست اوّلی از مسیحیان و یهودیان و اعتقادات و عادات و آداب ایشان بودند و این شناخت و معرفت را در نتیجهٔ تماسّ مستقیم با آنان به دست آورده بودند، سخت مؤثّر افتاده بوده باشد. از این نکتهٔ اخیر با تفصیل در چند بند پس از این سخن

خواهیم گفت. به هرصورت، شعری که به عنوان نمونه ذکر کردیم و به تحقیق در بارهٔ آن پرداختیم، برای بحث آیندهٔ ما در بارهٔ به کار رفتن کلمهٔ الله به توسّط جهودان و ترسایان بنابر طرز تصوّر مخصوص ایشان نسبت به خدا، عنوان مقدّمه‌ای بسیارعالی دارد.

۳ ــ جهودان و ترسایان

مسئلهٔ عمدهٔ این بخش نیاز به طول و تفصیل فراوان ندارد، بدان جهت که وضع فرهنگی کلّی جهودان و ترسایان در جاهلیّت موضوعی است که خاورشناسان در بارهٔ آن به اندازهٔ کافی آگاهی دارند. بحث خود را به چند نقطه منحصر می کنم که با موضوع این بخش ارتباط مستقیم دارد.[۱۱]

در آن روزها، اعرابْ احاطه شدهٔ با قدرتهای بزرگ مسیحی زندگی می کردند. حبشه مسیحی بود؛ حبشیانِ پیرو مذهب مسیحی معتقد به طبیعت واحد مسیح (مُونُوفیزیت) بودند. امپراطوری بوزَنتی که تمدّن عالی آن مورد ستایش اعراب قرار می گرفت، البتّه مسیحی بود. سلسلهٔ غَسّانیان که نگاهبان قلمروی تحت نفوذ امپراطور قسطنطنیّه در سرزمینهای اعراب بودند، از دومین شاه ایشان، عَمرو اوّل که با ساختن صومعه های حالی وایّوب و حَنّاد شهرت یافته بود تا نزدیک انقراض این سلسله در ۶۳۷ میلادی که آخرین شاه آن جَبَلَهٔ دوم به توسّط فاتحان مسلمان برافتاد، مسیحی بودند. غَسّانیان نیز مذهب مونوفیزیت داشتند.

---

۱۱ ــ برای تحقیق بیشتر در بارهٔ کلّ مسئله، مثلاً رجوع کنید به مقالهٔ کارلُو نالینُو، «عبریان و مسیحیان در عربستان پیش از اسلام» (**مجموعهٔ آثار**، جلد سوم) ــ Carlo Nallino, «Ebreie e Christiani nell' Arabia Preislamica» (Raccolta di Scritti, vol. III). ــ که من عمیقاً به آن مدیونم.

از سوی دیگر، حیرَه که دست‌نشاندهٔ ایران بود و نفوذی عظیم برروی زندگی و نگرش اعراب و حتّی اعراب بیابان‌نشین داشت، همان‌گونه که به خوبی دانسته است، مرکز مهمّ کلیسای سریانی شرقی یعنی مذهب مسیحی نَسطوری بود. و بعضی از قبیله‌های بیابانگرد بزرگ، در نتیجهٔ تماسّ مستقیم با این مراکز مهمّ مسیحیّت، در جریان مسیحی شدن بودند. علاوه براین، همان‌گونه که در بالا گفته شد، بعضی از روشنفکران عربِ آن زمان شناخت گسترده‌ای از مسیحیّت داشتند. نابغهٔ شاعر بزرگ نمونه‌ای برجسته از این گونه اعراب است. شاعر بزرگ دیگری از روزگار جاهلیّت، الأَعشَی الأَکبَر، ارتباط شخصی صمیمانه‌ای با کشیشان نَجران داشت، و چنانکه به خوبی از مطالعهٔ **دیوان** او معلوم می‌شود، اطلاّع وشناخت وی از دین مسیحی سطحی نبوده است.

اگر چنان فرض کنیم که مردم مکّه به هیچ وجه تحت تأثیر چنین وضعی نبودند، اشتباه کرده‌ایم، به این دلیل ساده که آنان بازرگانان حرفه‌ای بودند و غالباً برای کارهای تجارتی به مراکز مسیحیّت سفر می‌کردند. علاوه براین، در خود مکّه نه تنها بردگان مسیحی بلکه مسیحیانی از قبیلهٔ بنوأَسَدبن عَبدُالعُزّیٰ زندگی می‌کردند.

و امّا از لحاظ یهودیان باید بگوییم که عدّه‌ای از قبایل یهودی در عربستان سکونت گزیده بودند. یَثرِب و خَیبرَ و فَدَک و تَیماء و وادِی القُریٰ از مهمترین مراکزی بود که جهودان مهاجر یا نوجهودان درآنجاها رحل اقامت افکنده بودند. و با آنکه چنان می‌نماید که در مکّه عملاً هیچ جهودی زندگی نمی‌کرد، مردم مکّه می‌بایستی لااقل با بعضی از اندیشه‌ها و مفاهیم یهودی آشنایی داشته باشند.

جهودان و ترسایان هردو در جزیرةالعرب به زبان عربی تکلّم می‌کردند، و چنانکه پیشتر اشاره کردم، خدای کتاب مقدّس را به نام اللّه می‌نامیدند، و این امری بسیار طبیعی بود، چه معنای «اساسی» این کلمه معنایی بسیار مجرّد بود که اجمالاً با **هُوتِئوس** یونانی مطابقت می‌کرد. و این خود به صورتی معقول فرصت خوبی برای همگرایی این دو تصوّر مختلف خدا به جانب گونه‌ای از وحدت، هرچند مبهم، در اذهان مردم جاهلیّت بود.

به صورت کلّی، تصوّرها و مفاهیم دینی یهودی–نصرانی، توگویی درآن زمان در هوا و آمادهٔ برای نفوذ کردن در هردو طرف بود، و مقصودم آن است که در اعراب جاهلی و جهودان و ترسایان از لحاظ بازشناختن وضع یکدیگر تأثیر داشت. و بازتاب این کیفیّت در بسیاری از روایات مهم دیده می‌شود. در اینجا از یکی از آنها که نمونهٔ خوبی است یاد می کنم. این روایت حدیث مشهوری از وَرَقَة‌بن نَوفَل در ارتباط با نخستین ظهور حضرت محمّد(ص) در صحنهٔ تاریخ به عنوان فرستادهٔ خدا است. بُخاری آن را در فصل «آغاز رسیدن وحی به رسول‌الله»[۱۲] در **صحیح** خود آورده و ترجمهٔ آن چنین است:

هنگامی که نخستین وحی «بخوان به نام پروردگارت که آفرید»[۱۳] به صورتی بسیار شگفت‌انگیز و ترسناک به حضرت رسول(ص) رسید، وی که هرگز با چنین وضعی پیش از آن روبه‌رو نشده بود، طبیعتاً گرفتار هراسی ناگهانی شد. ناراحت و عصبانی و سخت آشفته‌خاطر بود. خلاصه آنکه خود نمی‌دانست چگونه باید این آزمایش را تلقّی و فهم کند.

همسرش خدیجه(ع) نه‌تنها اسباب آسایش خاطر او را با سخنان خود فراهم آورد، بلکه برای آنکه اطمینان خاطر او را بیشتر کند از یک شخص معتبر مدد گرفت. این شخص پسر عموی مشهورش وَرَقَة‌بن نَوفَل‌بن اَسَد بود. ترجمهٔ قسمت عمدهٔ این روایت بدان صورت که به توسّط بُخاری به مارسیده، چنین است:[۱۴]

«پس خدیجه با او به نزد پسرعمویش وَرَقَة‌بن نَوفَل‌بن اَسَدبن عبدالعُزّی

---

۱۲ ـــ کَیفَ کانَ بَدءُ الوَحیِ إلیٰ رَسولِ اللّهِ، حدیث شمارهٔ ۳.

۱۳ ـــ إقرَأ بِسمِ رَبِّکَ الّذی خَلَقَ.

۱٤ ـــ فا نطَلَقَت به خدیجة حَتّی أتَت به وَرَقَة‌بن نَوفَل‌بن أسدبن عَبدُالعُزّیٰ إبنَ عَمِّ خدیجةَ وَکانَ امرأً تَنَصَّرَ فی الجاهِلِیَّةِ وَکانَ یَکتُبُ الکتابَ العِبرانی فَیَکتُبُ مِنَ الأناجیلِ بِالعِبرانِیَّةِ ماشاءَاللّهُ اَن‌یَکتُبَ وَکانَ شَیخاً کبیراً قد عَمِیَ فقالت له خدیجةُ یاابن عَمِّ اسمَعْ مِن ابن أخیک فقال له ورقة یا ابنَ أخی ماذا تَریٰ فأخبَرَهُ رَسولُ اللّهِ خبرَ مارَأیٰ فقال له ورقة هذا النّاموسُ الّذی نَزَّلَ اللّهُ عَلیٰ موسیٰ یا لَیتَنی فیها جَذَعاً لَیتَنی أکونُ حَیّاً إذ یُخرِجُکَ قومُکَ فقال رسول الله وَأمُخرِجِیَّ هُم قال نعم لم یأت رجلٌ قَطُّ بمثل ماجِئتَ به إلاّ عودِیَ وَ إن یُدرِکنی یَومُکَ أنصُرکَ نَصراً مُؤَزَّراً.

رفت که در جاهلیّت به مذهب نصاری درآمده و در نوشتن خطّ عبرانی مهارت داشت و انجیلها را، چندان که خدا می‌خواست به این خط می‌نوشت و پیری سالخورده و چشمانش کور شده بود. خدیجه به او گفت ای پسرعمو سخن برادرزاده‌ات را بشنو[۱۵]، و آنگاه ورقه گفت ای پسرعمو چه دیده‌ای، پس رسول‌الله(ص) از آنچه دیده بود او را آگاه کرد. ورقه به او گفت که این همان **ناموس** است که خدا آن را به موسی فرو فرستاد، کاش درآن روز [روز دعوت به اسلام] جوان می‌بودم، و کاش در آن روز که قومت ترا بیرون می‌کنند زنده می‌بودم و به یاری تو برمی‌خاستم. پس رسول‌الله(ص) گفت: آیا مرا بیرون می‌کنند؟ ورقه گفت: آری، هیچ کس نیست که چیزی مانند آنچه تو می‌آوری بیاورد و با او دشمنانه رفتار نکنند. و اگر در روز [دعوت] تو زنده باشم با تمام نیرو یاریت خواهم کرد».

دلیل مثبتی برای شک کردن در صحت این روایت وجود ندارد، بلکه برخلافِ وجود کلمهٔ **ناموس** درآن که آشکارا غیرقرآنی است به جای کلمهٔ متعارفی قرآنی **تورات** به شدّت بر درستی و اصالت آن گواهی می‌دهد. کلمهٔ **ناموس** که در حقیقت نقطهٔ محوری این حکایت است، آشکارا کلمهٔ یونانی **نُومُوس**(nomos) برابر «شریعت» یعنی معادل درست کلمهٔ عبری **تُورا** (=تورات) است.

به هر صورت، از این روایت معلوم می‌شود که ورقه که به داشتن دین مسیحی شهرت داشت و زبان و خطّ عبری را به خوبی می‌دانست، به محض آنکه از حضرت پیغمبر(ص) حادثهٔ نزول وحی را براوشنید، این تجربهٔ ظاهراً غیر مأنوس و غیرمتعارف را همانند حادثهٔ صحیحی متعلّق به سنّت یکتاپرستی یهودی و نصرانی تفسیر و تعبیر کرد و با آن یکی دانست، و همین یکی شمردن ظاهراً مایهٔ خاطرجمعی حضرت محمّد(ص) شد.

همهٔ ملاحظات گذشته، به اعتقاد من، ما را به این نتیجهٔ معقول رهبری

---

۱۵ ـــ حضرت خدیجه (ع) در خطاب به پسرعمویش حضرت محمّد(ص) را برای احترام گذاشتن به او «پسرعموی ورقه» خوانده است.

می کند که در آن زمان که اسلام در مکّه طلوع کرد، طرز تصوّری متعالی از اللّه در میان اعراب گسترش یافته یا تدریجاً در حال گسترش بود که همچون نقطهٔ همگرایی برای دو تصوّر مختلف دربارهٔ خدا به شمار می رفت. از یک سو، در بتپرستی عربی تصوّر اللّه به عنوان خالق آسمانها و زمین و بخشندهٔ باران که سبب به‌وجود آمدن همهٔ چیزهای خوب برای بهره‌برداری آدمیزاد و خدای نیرومندی که بر قدسیّت و احترام سوگندها ناظر است و برآنها فرمان می راند و بنیانگذار بعضی از آداب و شعائر دینی قدیم، و پروردگار (ربّ) بزرگ مسلّط بر سراسر جهان و فرمانروای بر همه چیز[۱۶]، به تدریج در حال رشد و تکامل و گسترش بود. از این لحاظ در خود قرآن گواهیهای فراوان وجود دارد. و هیچ دلیل متقاعدکننده‌ای برای انکار این مطلب نیست که همهٔ اینها جزئی از دین بومی بتپرستی عربی بوده، هرچند که این همه آشکارا تنها عالیترین و بهترین جزء آن دین را تشکیل می داده است.

از سوی دیگر، مفهوم یکتاپرستانهٔ خدا به صورتی پیوسته درمیان اعراب گسترش می یافت، که، اگر آن را همچون موضوع ایمان و اعتقاد شخصی نمی‌پذیرفتند، لااقل از وجود چنین مفهومی درمیان همسایگان خود آگاه بودند و بنابراین می بایستی کاملاً با آن آشنا بوده باشند.

٤ ــ مفهوم یهودی ــ نصرانی خدا در دست اعراب بتپرست

در دو بخش اخیر، نخست تصوّر بتپرستانهٔ اللّه و سپس تصوّر یهودی — نصرانی این کلمه را مورد بحث و مطالعه قرار دادیم. دیدیم که چگونه این دو به تدریج در سالهای آخر دورهٔ جاهلیّت به سمت یکدیگر همگرایی پیدا کردند و به

۱۶ــ سورهٔ مؤمنون، آیهٔ ۹۱ ــ ۸۸/۸۹ــ۸۶.

صورت یک مفهوم درآمدند. درآنجا چیز مهمّی نیز بود که همچون پلی میان دوکرانه به کار می‌رفت. و اکنون به حالت سومی که پیش از این تشخیص دادیم می‌پردازیم، یعنی حالتی که درآن اعراب بتپرستی که نه مسیحی بودند و نه یهودی، درسخن گفتن با اینان از چیزهایی سخن می گفتند که به این دینهای توحیدی تعلّق داشت. و با درنظر گرفتن وضع فرهنگی آن زمان، با اطمینان می‌توانیم حدس بزنیم که چنین حالتها کم اتّفاق نمی‌افتاده است. هرچند اسنادی قابل اعتماد از آن زمان دردست نداریم که بنابرآن معلوم شود اعراب درمیان خود دراین موضوعات چگونه با یکدیگر سخن می گفته‌اند، لااقل بعضی شواهد جالب توجّه درآثار شاعران و مخصوصاً کسانی از ایشان که مدّاح ممدوحان مسیحی خود، خواه شاهان حیره وخواه شاهان غسّان، بوده‌اند، مشاهده می‌شود.

واین حتّی مهمتر از آن حالاتی است که در آنها جهودان و ترسایان را می‌بینیم که کلمهٔ الله را برای نامیدن خدای خود به کار می‌بردند، چه پس از همهٔ آنچه گفتیم، به خودی خود چیزی طبیعی است، چندان طبیعی که کلیدی با ارزش دراختیار ما می گذارد و به وسیلهٔ آن می‌توانیم به چیزی دارای ارزش و اهمیّت واقعی دسترس پیدا کنیم.

حالتِ کاملاً متفاوت درآن هنگام پیش می‌آید که، مثلاً، نابغهٔ شاعر سادهٔ بدوی در هنگام مدح کردن شاه مسیحی حیره، نُعمان‌بن المُنذِر، کلمهٔ الله را در بیتی بدین صورت به کار می‌برد:

وَرَبَّ عَلَیهِ اللّهُ أحسَنَ صُنعِهِ * وَکانَ لَهُ عَلَی البَرِیَّةِ ناصِرُ

«خدا بهترین عنایت خود را در حقّ او تمام کرد و برای پیروزشدن وی بر همگان به او یاری کرد».[17]

این امیر سلسلهٔ لَخمی، یعنی نُعمان، که با کنیهٔ اَبوقابوس شهرت داشت و ایّام سلطنت او میان سالهای ۵۸۰ و ۶۰۲ مسیحی بود، دین مسیحی داشت و در خاندان مسیحی زید، پدر عدیّ‌بن زید شاعر که پیشتر از او سخن گفتیم،

---

۱۷ ــ **دیوان النّابغة**، بیروت، ۱۹۵۳، ص ۸۱، بیت ٤.

پرورش یافته بود. بنابراین هنگامی که نابغهٔ شاعر کلمهٔ **الله** را به کار می برد و می گوید شکوه و مال و قدرت شاه همهٔ نتیجهٔ لطف و عنایت فراوان خدا است، طبیعتاً باید مقصودش همان خدای مسیحیان بوده باشد. لااقل می بایستی چنین قصدی داشته باشد.

در شعر دیگری از همین شاعر دلیلی برای تأیید این نظر داریم. نابغه که مورد بیمهری نعمان قرار گرفته بود، به دربار غسّانیان رفت و مورد محبّت و عنایت شاه عمرو بن الحارث الاصغر قرار گرفت و به ساختن قصایدی در مدح این شاه و خانوادهٔ او پرداخت که مجموعهٔ این گونه قصاید اکنون به نام **غَسّانیّات** دردست است. در یکی از **غسّانیّات** دو بیت ذیل دیده می شود که اهمیّت آنها برای موضوع مورد بحث ما بیش از بیتی است که دربالا نقل کردم:[18]

لَهُم شیمَةٌ لَم یُعطِهَا اللّهُ غَیرَهُم * مِنَ الجودِ وَالأحلامِ غَیرِ عَوازِبِ
مَجَلَّتُهُم ذاتُ الإلٰهِ وَدینُهُم * قَویمٌ فَما یَرجونَ غَیرَالعَواقِبِ

اینجا در ستایش شاه مسیحی غَسّانی می گوید: «طبع و منشی دارند که خد آن را به کسی جز ایشان ارزانی نداشته است: از بخشنده دستیِ همراه باداوری استوار، عقل سلیمی که هرگز آنان را ترک نمی گوید. («کتاب»)[19] ایشان کتاب خدا (الإلٰ صورت اصلی الله است)، ودین ایشان استوار است، و امید و آرزوی ایشان تنها ب جهان دیگر است».[20]

این نمود از لحاظ بحث ما در این بخش از دو جهت حایز اهمیّت است:

(۱) هنگامی که شاعر کلمهٔ **الله** را بدین صورت به کار می برد— و باید به خاطر داشته باشیم که نه تنها یک بار بلکه مکرّر در اشعارش چنین کرده— می بایستی چیزی در روانشناسی او صورت گرفته باشد. ممکن است در آغاز تنها تغییر مختصری در معنی یا انتقال مختصری در دیدگاه بوده باشد؛ در هر

---

۱۸ — **دیوان**، ص۱٦، بیت ۳—۲.

۱۹ — نسخه بدل **مَحَلَّتُهُم**، «محلّه وخانهٔ ایشان بهترین زمین خدا است».

۲۰ — واگر **خیر** به جای **غیر** باشد: «آنچه آرزو می کنند بهترین عاقبت یعنی سرای دیگر است».

صورت، چیزی با اهمیّتی نه چندان اندک نسبت به نگرش دینی وی در ذهن او در حال رشد بوده است. چه تصوّر این معنی دشوار است که این راه‌به کار بردن کلمهٔ الله هیچ تأثیر و نفوذی، آگاهانه یا ناخودا گاه، در آن هنگام که وی آن را مکرّر در اشعار خود وارد می کرد، در تصویری که از خدا برای خود داشت، نکرده باشد. و نیز ممکن است که اثری از آن در تصویری که از خدا برای خود داشت، در آن هنگام که این کلمه را در مورد خدای غیرمسیحی یعنی خدای عربی محض به کار می برد، انعکاس داشته باشد.

(۲) این واقعیّت نیز به همین اندازه حایز اهمّیت است که در جاهلیّت وضع و مقام شاعر بسیار عالی و والا بود. کلماتی که از دهان شاعر و مخصوصاً شاعری بزرگ، بیرون می‌آمد، برحسب مورد همچون یک قدرت روحانی واقعی، اسباب ترس یاوسیلهٔ تقدیس و محبّت می شد؛ و همهٔ این گونه اشعار عنوان سرمایهٔ ارزندهٔ اجتماعی یا حتّی قومی و ملّی داشت. شاعری در آن زمان تنها موضوع بیان شخصی اندیشه ها و عواطف نبود. نمودی عمومی و اجتماعی به تمام معنی این کلمه بود.

کلمات نافذ و مؤثّر و هیجان‌انگیزی که به صورت اشعار یک شاعر نامدار ادا می شد، بلافاصله درمیان قبیله و خارج قبیله انتشار پیدا می کرد و به همهٔ گوشه های جهان عرب می رسید و به گفتهٔ خود اعراب «از تیرکمان سر یعتر پرواز می کرد». شاعران رهبران ادبی افکارعمومی بودند.

پس این واقعیّت که شاعربزرگی همچون نابغه کلمهٔ الله رابه معنای مسیحی آن به کار برده و خود را لااقل در لحظهٔ سرودن شعر در وضع عقلی ولی بدون احساس مسیحی قرار داده باشد، چیزی نیست که تنها باید به عنوان یک تمایل یا دوست داشتن شخصی به آن نظر شود. برخلاف، می بایستی به صورت غیر مستقیم و ناخودا گاه در نگرش دینی معاصران مشرک و بتپرست او تأثیر کرده باشد. می بایستی به آنان آموخته باشد که چگونه معنی کلمهٔ الله را بدان گونه که مورد قبول کتاب مقدّس است فهم کنند؛ و از این مهمتر آنکه می بایستی آنان را به تدریج برآن داشته باشد که تقریباً به صورتی ناخودا گاه، تصوّر مشرکانهٔ خود را از خدا با تصوّر مسیحیان همانند و یکی دانسته باشند.

۵ ــ الله حنیفیان

اکنون به گونهٔ چهارم و اخیر طبقه‌بندی خود، یعنی طرز تصوّر الله مخصوص گروهی از مردم می‌پرداز یم که به نام حُنَفاء خوانده می شوندو یکتاپرستان عرب پیش ازظهوراسلام بودند. کلمهٔ حَنیف کلمه‌ای بسیار معمّایی است. ر یشه‌شناسی آن هنوز مبهم است، و در نتیجه تعر یف قطعی معنی «اساسی» آن دشواری فراوان دارد.[۲۱] ولی این مسئله، هراندازه جالب توجّه باشد، چندان اندک به بحث ما مر بوط می شود که نیازی به پرداختن به آن ندار یم. آنچه دراین مرحله مورد توجّه ما است طرز تصوّر خاصّ توحیدی ــ و تقر یباً می توانیم بگو ییم قرآنیِ ــ الله موردقبول حنفاء است. کافی است توجّه داشته باشیم که درقرآن کلمهٔ حنیف ــ که چندین بار ومخصوصاً در سوره‌های مدنی آمده ــ به معنی «یکتاپرست» در تمایز و تضادّ شدید با «بتپرستان» و«مشرکان»[۲۲](مشرکون)به کار رفته است. این نام همراه با نام ابراهیم است «که یهودی و نصرانی نبود بلکه حنیف و مسلم بود و از مشرکان نبود»[۲۳]. در یک فقرهٔ مهمّ، اظهار شده است [۲٤] که این اعتقاد یکتاپرستی خالص که نماد آن نام ابراهیم است، «دین حق» و «دین فطرت» است که خدا مردمان را برآن آفر یده است.

در میان همهٔ آن اعراب جاهلی که به نام حنیف خوانده شده‌اند، اُمَیَّة‌بن اَبِی الصَّلت اهمیّتی فوق‌العاده دارد، بدان‌جهت که شاعر معروف قبیلهٔ ثَقیف

---

۲۱ ــ رجوع کنید به چارلز لایال، «کلمات حنیف ومسلم» در **مجلّهٔ انجمن شاهی آسیایی**، ۱۹۰۳، ص ۷۷۱ و بعد ــ Charles Lyall, «The words Hanif and muslim» ***Journal of the Royal Asiatic society.***

۲۲ ــ مثلاً سورهٔ آل عمران، آیهٔ ٦۰/٦۷؛ سورهٔ حج، آیهٔ ۳۲/۳۷، وغیره، وغیره.

۲۳ ــ سورهٔ آل عمران، آیهٔ ٦۷.

۲٤ ــ سورهٔ روم، آیهٔ ۳۰.

طائف بود و مقدار فراوانی اشعار ساختهٔ وی به دست ما رسیده است. علاوه براین، در حدیث اسلامی به علّت روابط خاصّ این شخص با حضرت رسول(ص) توجّهی به او شده، و چنان است که او را بهتر از هر حنیف دیگر می‌شناسیم. به همین جهت مانند حُنَفاءِ دیگر حالت اسرارآمیز ندارد، و تا اندازه‌ای در روشنی تاریخ قرار گرفته است.

دربارهٔ اصالت اشعاری که از وی به ما رسیده، البتّه اختلاف کلمه وجود دارد. و این اختلاف کلمه از آن جهت بسیار جالب توجّه است که کلمات و اندیشه‌های وی شباهت فراوانی به کلمات و اندیشه‌های قرآنی دارد. ظاهراً می‌بایستی بسیاری از اشعار منسوب به وی مجعول بوده باشد[۲۵]. ولی حتّی اگر چنان فرض کنیم که نیمی از اشعار او ساختگی است، دلیلی برای اصیل نبودن همهٔ آنها دراختیار نداریم، مگراینکه به چنین فرض محالی پایبند باشیم که همهٔ مسلمانانی که به نام او اشاره کرده‌اند، اززمان پیغمبر(ص) گرفته تا دانشمندان دورهٔ عبّاسی، دچار کابوس و سرگیجه بوده‌اند و چیزهایی در بارهٔ او گفته‌اند که با هیچ واقعیّت تاریخی سازگاری ندارد.

علاوه براین، حتّی اشعار مجعول نیز می‌بایستی محتوی اندکی از حقیقت بوده باشد، چه در حالاتی نظیر این، کسی نمی‌تواند بدون آنکه یک نمونهٔ واقعی و درست برای کوپیه کردن در برابر خود داشته باشد و ساخته‌های خود را برآن متّکی کند، چیز مجعولی را بسازد. بنابراین حتّی اشعار ساختگی هم به طریقی منعکس کنندهٔ اندیشه و فکر اصیل شاعر است.

البتّه امیّة بن ابی الصّلت چهره‌ای غیرعادی در همهٔ ادبیّات جاهلی است. وی یکی از شخصیتهای برجستهٔ قبیلهٔ ثَقیف و بنابه گفتهٔ اَبوعُبَیدَه

---

۲۵ ــ فریدریش شولتس، «امیّة‌بن ابی الصّلت» در **تحقیقات تاریخی، تئودورنولدکه**، گیسن، ۱۹۶۷، جلد اوّل، ص ۸۹ــ۷۱ــ Friedrich Schulthess. «Umajja b. abi- s - Salt», **Orientalische Studien, Theodor Nöldeke.** ــ همین دانشمند پس از آن و برایشی انتقادی از قصائد منسوب به این شاعر را به سال ۱۹۱۱ در لایپزیگ منتشر کرد که از روی همان‌چاپ مواد لازم برای توصیف آیندهٔ اندیشه‌های این شاعر را استخراج کرده‌اند.

بزرگترین شاعر این قبیله بود. گفته‌اند که وی در جاهلیّت به جستجوی دین یکتاپرستی حقیقی برخاست که خالی از هر بتپرستی بوده باشد، ولی بی‌آنکه به دین جهودان یا ترسایان درآید دور از جوامع توحیدی باقی ماند. با این همه محیطی که درآن زندگی می‌کرد تقریباً به صورت کامل مسیحی و یهودی و مخصوصاً یهودی بود؛ و عناصر یهودی و مسیحی که وی آنها را پذیرفت و جذب کرد به صورت عمده منشأ یَمَنی داشت.

گفته‌اند که وی به جِدّ زبانهای عبری و سُریانی را فرا گرفته بود و آن قسمت از کتاب مقدّس را که در آن زمان با این زبانها در دسترس وی قرار می‌گرفت می‌توانست بخواند؛ و این مطلب به این طریق تأیید می‌شود که مقدار زیادی کلمات عبرانی و سُریانی در اشعار او وجود دارد که چندان مایهٔ تعجب علمای لغت دورهٔ عبّاسی شده بود که، به گفتهٔ ابن‌قُتَیبَه، در میان همهٔ شاعران جاهلی تنها اشعار او برای ترجمه و تفسیر قرآن به عنوان **حجّت** یعنی دلیل و مدرک به کار برده نمی‌شد، و سبب این حجّت بودن «فراوانی کلمات غریبه» درآنها بود.

بنابراین روایت وی همیشه لباس خشن پشمی (**مَسوح**) می‌پوشید که نشانهٔ مردی بود که کاملاً خودرا وقف عبادت کرده است ــ از این لحاظ وی را می‌توان سَلَف صوفیان پس از وی دانست ــ و شراب را حرام می‌شمرد، و دینی را که در جستجوی آن بود دین حنیف (**دین الحَنیفَه**) می‌نامید و آن را به ابراهیم و اسماعیل نسبت می‌داد.

تا اینجا همه چیز خوب است. ولی در اینجا سیمایی از او آغاز می‌شود که مسلمانان را برآن داشته است تا وی را «دشمن خدا» (**عَدُوّالله**) بخوانند. گفته‌اند که سخت به آن معتقد بود که یک «پیغمبر» (نَبی) از میان اعراب ظهور خواهد کرد، و او خود همین پیغمبر است. بنابر یک روایت، وی براین عقیده بود که پس از حضرت مسیح(ع) شش «پیغمبری» (**نُبُوّت**) خواهد بود: پیش از آن پنج پیغمبر آمده و رفته بودند و ظهور یکی باقی مانده بود و او انتظار آن داشت که این آخرین شانس بهرهٔ او شود.

این گفته درست باشد یا نباشد، هنگامی که حضرت محمّد(ص) ...

پیغمبری درمیان اعراب ظهور کرد، امیّه سخت خشمگین و نومید شد و نبرد خود را برضدّ اسلام آغاز کرد. قریش مکّه را سخت برآن تحریک می کرد که به مخالفت با حضرت رسول(ص) برخیزند، و اشعاری از وی به ما رسیده که آنها را در مرثیهٔ مشرکانی که در غَزوهٔ اُحُد به هلاکت رسیده بودند سروده بود. در میان آنان دو نفر از پسرخاله‌های او، عُتْبَه و شَیْبَه، بودند و او افراد قبیلهٔ خود را به شمشیرکشیدن برضدّ رسول‌اللّه(ص) و گرفتن انتقام خون این دونفر بر می‌انگیخت. وپس ازآن به یمن که خانهٔ روحانی او بود گریخت.

تا زمان مرگ این وضع دشمنانهٔ خود را نسبت به حضرت رسول(ص) تغییر نداد، و گفته‌اند که در لحظات پیش از مرگ چنین گفت:

«این بیماری بیماری مرگ من است. من می‌دانم که دین حنیفی دین حقّ است، ولی نسبت به محمّد(ص) شک دارم».[۲۶]

دربارهٔ خود اشعار وی باید بگوییم که از روی آنها معلوم می‌شود که وی دارای گونه‌ای جهانبینی عجیب و غریب و حتّی خنده‌آور بوده است. در حقیقت چون به این اشعار از دیدگاه اسلامی نظر افکنیم، چیز عجیب و غریبی در دید شاعرانهٔ او ملاحظه نمی‌شود، ولی چون به آنها در زمینهٔ روحیّهٔ متعارفی عرب جاهلی بنگریم، متوجّه آن خواهیم شد که چرا حتّی در زمان حیاتش به آن آغاز کرده بود که در ابری از اساطیر و افسانه‌ها پوشیده بماند. جهان وی جنگل تاریکی از تصوّرها و تصاویر یهودی است؛ جهان یگانه‌ای از خیالبافیهای جهودانه.

این جهان نیز خدا مرکزی است. تنها یک خدای شخصی در مرکز این جهان است که بر هرچه وجود دارد حکومت می کند. در پیرامون تصویر این خدا، که وی البتّه او را اللّه می‌نامد، در برابر چشمان ما تصاویری رمزی از جایگاه و مملکت او آشکار می‌شود. وی بر عرش خود[۲۷] «تنها و یگانه»[۲۸]

---

۲۶ ــ هٰذِهِ المَرضَةُ مَنِیَّتی، وَ أنَا أعلَمُ أنَّ الحَنیفیَّةَ حَقٌّ، وَ لٰکِنَّ الشَّکَّ یُداخِلُنی فی مُحَمَّد.

۲۷ ــ مَلیکٌ عَلی عَرشِ السَّماءِ «بزرگترین شاه نشستهٔ برتخت آسمانی».

۲۸ ــ فَرْدٌ مُوَحَّدٌ.

نشسته و حجاب خیره کننده‌ای از نور[۲۹] او را احاطه کرده است.

هیچ نگاه بشری نمی‌تواند در حجاب نورانی او نفوذ کند و به حضور خدا برسد. حجاب نور را گروهی از فرشتگان آسمانی احاطه کرده‌اند که امیه گاه آنان را «آفریده‌های مُؤیَّد»[۳۰] یعنی مخلوقات نیرومند و قوی شدهٔ به تأیید خدا می نامد. بعضی از آنان حاملان عرشند، و بعضی دیگر خموشانه به وحی الاهی گوش می دهند؛ در میان آنان جِبریل و میکال و بعضی دیگر بالاترین مقامها را دارند.

سپس داستانهای آفرینش تورات گفته شده است. زندگی حاضر ما بر روی زمین به نام **دنیا** خوانده و دربارهٔ گذران و موقّتی بودن آن تأکید شده است: هیچ چیز همیشه باقی نمی‌ماند؛ هر موجود زنده ناگزیر زود یا دیر نیست و نابود می شود[۳۱]، جز آن یگانه که تا ابد می ماند و مقدّس و صاحب شکوه[۳۲] است.

سپس ترغیب و تشویق به گرویدن به دین یکتاپرستی است که آن را **دین الحَنیفَة** (دین حنیف) می نامد؛ تنها راه راستی که آدمی باید دراین دنیای گذران در پیش گیرد، خودداری از پیروی هوای نفس (**هَویٰ**) و آرزوها و فرمانبرداری از راهنمایی (**هُدیٰ**) خدایی است. ولی می گوید که عقل و فکر آدمی چنان ساخته شده است که طبیعتاً متمایل به «دوری گزیدن از حقّ»[۳۳] است و آدمی همچون «مرد کوری است که از راه راست منحرف می شود»[۳۴].

پایان همهٔ اینها داوری روز بازپسین است. ودر اینجا با مقدار فراوانی مفاهیم آخرتی و معادی روبه‌رو می‌شویم که همه از کتاب مقدّس استخراج شده است. دوزخ و بهشت به دقّت توصیف شده است. همهٔ گناهکاران را برهنه به جایگاه داوری می‌آورند و در «دریای آتش»[۳۵] می اندازند، در حالی که

---

۲۹ ــ حِجابُ النّور.
۳۰ ــ خَلقٌ مُؤیَّدٌ.
۳۱ ــ یَفنیٰ ویَبلیٰ.
۳۲ ــ سِوَی الباقِی المُقَدَّسِ ذِی الجَلالِ.
۳۳ ــ التَّصَدُّدُ عَنِ الحَقِّ.
۳٤ ــ کَالأعمیَ المُمیطِ عَنِ الهُدیٰ.
۳۵ ــ بَحرُ النّار.

آنان را با زنجیرهای دراز بسته‌اند و فریاد می کنند «وای برما! وای برما!»، درصورتی که پرهیزگاران و خداترسان (مُتّقون) پاداش فراوان در یافت می دارند و درسرای پرنعمت[٣٦] درسایهٔ خنک درختان زندگی می کنند.

آنچه گذشت به صورت ساده شده تصویر جهانی است که امیّة‌بن ابی‌الصّلت به نیروی تخیّل ما عرضه می کند. حتّی اگر چنانکه در بالا گفتم، فرض کنیم که نیمی از این تصویر مجعول است، بازهم استخراج و دریافت روح محرّک جهانبینی اصلی و اجزاء سازندهٔ آن از میان این اشعار دشوار نیست.

در بارهٔ طرز تصوّر حنیفی خدا، باید توجّه کنیم که بنابه گفتهٔ این شاعر، او «خدای همهٔ جهانیان»[٣٧] و آفرینندهٔ (خالق) همه چیز است و همهٔ آفریده‌ها بندگان او یند.

هُوَاللّهُ بارِی الخَلقِ وَالخَلقُ کُلُّهُمُ * إِماءٌ لَهُ طَوعاً جَمیعاً وأعبُدُ

«او الـلّه آفرینندهٔ خلق است و همهٔ خلق به خرسندی و فرمانبرداری بندگان وفادار او یند». بدین معنی که وی خداوندگار (رَبّ) بندگان خویش است.[٣٨]

او سلطان بزرگ آسمانها و زمین[٣٩] است که بر رعایای خود با قدرت مطلق فرمانروایی می کند. به این سیمای باشکوه اللّه، به گفتهٔ ابن‌قُتَیْبَة، با کلمه‌ای شگفت‌انگیز اشاره شده که خشم و ناراحتی شارحان و لغویان دورهٔ عبّاسی را برانگیخته است. کلمهٔ مورد نظر **سَلیطَط** است که در اصل کلمه‌ای سُریانی بوده‌و دراین شعر جای داشته است:

إنَّ الأنامَ رَعایا اللّهِ کُلُّهُمُ * هُوَالسَّلیطَطُ فَوقَ الأرضِ مُستَطِرٌ

«همهٔ مردمان رعایای خدایند؛ او سلطان مطلق و مقتدر برهمه چیز روی

---

٣٦ ـــ دارُ عَیشٍ ناعِمٍ.
٣٧ ـــ إلٰهُ العالَمین.
٣٨ ـــ رَبُّ العِباد.
٣٩ ـــ مَلیکُ السَّماواتِ و أرضِها.

زمین است».[۴۰]

و از همه چیز مهمتر آنکه یگانه و مطلقاً واحد است:

وَمَن لَم ینُازِعهُ الخَلائقُ مُلکَهُ * وَ إن لَم تُفَرِّدهُ العِبادُ فَمُفرَدٌ

«وکسی است که هیچ یک از آفریدگان دربارهٔ سلطنتش با او نزاع نمی کند. و اگر هم [بعضی از] بندگان او را یگانه نشمارند [یعنی جز او دیگری را بپرستند]، بازهم یگانه است».

طرز تصوّر وی نسبت به الله چنین بوده است. تا آنجا که به این نکات مربوط می شود، ملاحظه می کنیم که طرز تصوّر حنیفی نسبت به خدا مطلقاً چیزی مخالف و ناسازگار با طرز تصوّر اسلامی ندارد.

به هر صورت، خود وجود داشتن اشخاصی همچون امیّة بن ابی الصّلت در جاهلیّت نشانه‌ای شگفت انگیز از این امر است که اندیشه های دینی شبیه اندیشه های اسلامی درمیان اعراب جاهلی وجود داشته، و تصوّرهای ویژهٔ یک دین روحانی نسبت به اذهان ایشان، و مخصوصاً در ایّام نزدیک به ظهور اسلام، بکلّی ناشناخته و بیگانه نبوده است. و این نیز سبب فهمیدن این مطلب می شود که چرا قرآن نهضت جدید اسلامی را پیوستهٔ به سنّت حنیفی معرّفی کرده است. این جنبهٔ مثبت این موضوع است.

ولی یک جنبهٔ منفی نیز داشته است. درآن حال که جنبهٔ مثبت به شباهت میان حنیفیان و قرآن مربوط می شود، جنبهٔ منفی به تفاوت میان این دو ارتباط پیدا می کند. سِر هَمیلتن گیب، با اشارهٔ به «اختلاف عظیم» میان قرآن و سروده های امیّة بن ابی الصّلت[۴۱] چنین می گوید: «این لحن اخلاقی لرزان

---

۴۰ ــ چون کسانی که این شعر را شرح کرده‌اند، گذشته از معنی، از درستی شکل این کلمه هم مطمئن نبوده‌اند، آن را به صورتهای گوناگون سِنطیط و سِلیطط خوانده‌اند. در **کتاب الشّعر والشعراء** از ابن‌قتیبه به صورت **السّلطلیط** آمده است.

۴۱ ــ سِر همیلتن ا.ر. گیب، «یکتاپرستی پیش از اسلامی در جزیرة‌العرب»، **مجلّهٔ کلامی هاروارد**، جلد پنجاه‌و پنجم، شمارهٔ ۴، ۱۹۶۲، ص ۲۸۰ـ Sir Hamilton A.R. Gibb, «The pre-Islamic Monotheism in Arabia», the Harward Theological review.

است که درآن نفوذ کرده است.[۴۲] در عین آنکه ممکن است اشعار منعکس کنندهٔ همان درس اخلاقی بوده باشد، فاقد ضرورت و لزوم و شور و هیجان تصاویر قرآنی است. توصیفهای امیه (از بهشت و دوزخ، مثلاً) هراندازه زنده و احساس انگیز باشد، چنان نمی‌نماید که تأثیری مشهود برروی همشهریان طائفی او داشته باشد، تا چه رسد به ساکنان مکه. این گونه مواد ظاهراً درمیان محافل یکتاپرستی دیگر در جریان بوده، و البته در محلّ مخصوص به خود در قرآن جای گرفته است. ولی آنچه در ضمن عرضه شدن در قرآن سبب تأثیر پیدا کردن آنها بوده، این است که باهستهٔ اساسی اخلاقی تعلیمات این کتاب آسمانی ارتباط پیدا کرده بوده است».

به این نکته نیز باید توجّه کنیم که آنچه به اصطلاح حنیفیّه خوانده می‌شده، یک نهضت روحانی گروهی سازمان یافتهٔ به صورت استوار نبوده است. این گونه مردمان هر یک به تنهایی به صورت منفرد در جامعهٔ شرک قرار داشتند. هدف آنان منحصراً دست یافتن به رستگاری شخصی بود نه نجات و نجاح دیگران و کمتر از آن تمامی نوع بشر. خلاصه اینکه آنان چهره‌های برجستهٔ منفرد و جداماندهٔ از دیگران بودند. و بدین لحاظ، جهانبینی امیّه که بدان اشاره کردیم کمتر از نفوذ و تأثیر مبهم ولی کلّیتر جهودان و ترسایان که به صورتی مستقیم عمل می کرد، درتعیین جوّ کلّی جزیرةالعرب مؤثر بوده است. به هرصورت جهانبینی وی نمایندهٔ عنصر برجسته و جالب روحیّهٔ جاهلیّت نبود. برعکس، دلایلی ثابت می کند که تودهٔ بتپرستان به آن همچون چیزی بافتهٔ خیال و عجیب و غریب نظر می کردند. واین حقیقت را می‌توانیم از روی راهی که از آن راه مردم مکّه عموماً درمقابل یکتاپرستی و اعتقاد به معاد اسلام، بدان صورت که قرآن نشان می دهد، واکنش نشان داده‌اند، بفهمیم.

با این همه چنان می نماید که این امر نیز مسلّم است که فعّالیّت مردی همچون امیّه سهم بزرگی در شناساندن اندیشه های رمزی و مربوط به جهان دیگر به اعراب داشته است که، هرچند این گونه چیزها را بیمعنی تصوّر می کردند و

---

۴۲ ــ یعنی در قرآن.

رغبتی به آنها نشان نمی دادند، لااقل سبب آن بود که بدانند در پیرامون ایشان مردمان عجیبی زندگی می کنند که در بارهٔ این گونه چیزهای شگفت انگیز با یکدیگر سخن می گویند.

با در نظر گرفتن آنچه هم اکنون گفتیم، اکنون به مسئله‌ای باز می گردیم که در نخستین بخش این فصل در بارهٔ راهی که قرآن از آن راه تصور الله را بر شنوندگان مشرک عرضه کرد، برای ما پیش آمد. گمان می کنم که اکنون در وضع بهتری برای فهم این مطلب قرار گرفته ایم که چرا قرآن، هرجا به نام الله اشاره می کند، هیچ نشانه‌ای از تردید نشان نمی دهد که حاکی از آن باشد که کلمه‌ای بیگانه را بر شنوندگان عرضه کرده است. برعکس از مشرکان عرب مصراً می خواهد که در اعتقاد به الله استوارتر باشند، و از اینکه منطقاً چنین نیستند آنان را سخت نکوهش می کند. علاوه بر مثالهایی که پیشتر آوردیم، می توانیم به عنوان مثال این آیه را نقل کنیم:

قُل لِمَنِ الأرضُ وَمَن فيها إن كُنتُم تَعلَمونَ. سَيَقولونَ لِلّهِ. قُل أفَلا تَذَكَّرونَ

«بگو: اگر می دانید [بگویید که] زمین وهرکه‌درآن است از کیست؟ خواهند گفت: از خدا است. بگو: پس چراپند نمی گیرید؟»[۴۳]

این عبارت «چرا پند نمی گیرید» (**أفَلا تَذَكَّرونَ**)، همانند تعبیر دیگری که فراوان در قرآن به صورت **أفَلا تَعقِلونَ؟** «چرا خرد خود را به کار نمی اندازید»، در آیه هایی از این قبیل برای ملامت و نکوهش کردن مشرکان است که نمی توانند یا شاید حتّی نمی خواهند، با وجود آنکه پیش از آن چنین فهم راستین در بارهٔ الله داشته اند، مهمترین نتیجه را در بارهٔ او به دست آورند.

آیهٔ بعد از این لحاظ حتّی از مفهوم آیهٔ پیش از آن صراحت بیشتر دارد:[۴۴]

قُل مَن بِيَدِهِ مَلَكوتُ كُلِّ شَيءٍ وَهُوَ يُجيرُ وَلا يُجارُ عَلَيهِ إن كُنتُم تَعلَمونَ.

---

۴۳ ــ سورهٔ مؤمنون، آیات ۸۷ــ۸۵/۸۶ــ۸۴.

۴۴ ــ سورهٔ مؤمنون، آیات ۹۱ــ۸۹/۹۰ــ۸۸.

سَيَقولونَ لِلّهِ. قُل فَأَنّىٰ تُسحَرونَ

«بگو کیست که پادشاهی همه چیز به دست او است، و پناه می دهد و پناه داده نمی‌شود براو، اگر می دانید؟ خواهند گفت خدای را است. بگو: پس چرا فریب می خورید؟»

باید به این جملهٔ پر نیروی اخیر «پس چرا [همچون جادوزده‌ها] فریب می خورید؟» توجّه بیشتر معطوف داریم. از دیدن چنین مردمی اظهار تعجّب می کند که اللّه را می‌شناسند و به آن معترفند که استیلای کامل بر هر چیز در سراسر جهان مخصوص او است و درعین حال چنانکه شایسته است او را پرستش نمی کنند. ایستار آنان غیرقابل فهم است، مگر آنکه چنان فرض کنید که آنان جادو زده شده‌اند.

چنین بیان و استدلالی، در صورتی که از همان آغاز چنان فرض نکنیم که بتپرستانِ مخاطب حضرت محمّد(ص) لااقل طرز تصوّر مبهمی از اللّه داشته‌اند که هرچند از بعضی جهات نسبت به دیدگاه اسلام کاملاً نادرست بوده، مشتمل بر عدّه‌ای از عناصر خوب و درست و کاملاً پذیرفتنی نیز بوده است، این گونه بیان و استدلال کاملاً قدرت متقاعدکنندگی خود را از دست می دهد. قابل توجّه است که قرآن، با اجتناب از اینکه با قسمت اخیر تصوّرایشان دربارهٔ اللّه مبارزه کند، درآن کوشیده است تا این عناصر را با نیروی منطق دقیقتر و نیرومندتر سازد.

فصل پنجم

رابطهٔ وجودشناختی میان خدا و انسان

۱ ــ تصوّر و مفهوم آفرینش

در جهانبینی دینی یا فلسفی، هستی و وجود انسان، بنابر یک قاعدهٔ کلّی، مسئله عمده را تشکیل می‌دهد. پرسش ابدی که پیوسته تکرار می‌شود چنین است: آدمی از کجا آمده است؟ سرچشمهٔ هستی او دراین جهان چیست؟ این پرسش یکی از آن پرسشهای اساسی است که پیوسته اسباب آشفتگی ذهن و عقل آدمی بوده است. در نگرش قرآنی، پاسخ درست ــ و تنها پاسخ درست ــ به این پرسش دور از دسترس نیست: سرچشمهٔ هستی خود خدا است؛ خدا هستی را به آدمی همچون هدیه‌ای رایگان ارزانی داشته است. به عبارت دیگر، میان خدا و انسان یک رابطهٔ اساسی آفریدگار و آفریده دراین جزءِ از کومدیِ الاهی قرآنی وجود دارد که خدا درآن دارای نقش بخشندهٔ هستی به آدمی است. او آفرینندهٔ انسان است و انسان چیزی جز آفریدهٔ او نیست. در واقع اللّه خالق و آفریدگار سراسر جهان از فرشتگان (سورهٔ زخرف، آیهٔ ۱۹/۱۸) و جنّیان (سورهٔ الرّحمان، آیهٔ ۱۵/۱٤) و آسمانها و زمین (سورهٔ ابراهیم، آیهٔ ۱۹/۳۲، وغیره) و خورشید و ماه و روز و شب (سورهٔ فصّلت، آیهٔ ۳۷، وغیره) و کوهها و رودها (سورهٔ رعد، آیهٔ۳، و غیره) و درختان و میوه‌ها و دانه‌ها و علفها (سورهٔ الرّحمان، آیه‌های ۱۱ــ۱۲/۱۰ــ۱۱ وغیره) و همه‌گونه جانوران است که «بعضی ازآنها برروی شکم راه می‌روند و بعضی برروی دو پا و بعضی بر روی چهار پا» (سورهٔ نور، آیهٔ ٤٥/٤٤). اگر بخواهیم همهٔ آنچه را خدا آفریده

است برشماریم، این کار پایانی ندارد. خلاصه آنکه خدا «آفرینندهٔ همه چیز است»[1]. و آدمی تنها یکی از آفریده‌ها است، ولو اینکه مهمترین آنها بوده باشد. در واقع قرآن را می‌توان به لحاظی همچون سرودی روحانی سروده شدهٔ برای تکریم و ستایش آفرینش الاهی دانست. به هر صورت، سراسر قرآن آغشتهٔ به اندیشهٔ آفرینش و تعظیم و تکریم آن است.

در فصل پیش دیدیم که خود مفهوم آفرینش الاهی به هیچ وجه بر اعراب دورهٔ پیش از اسلام ناشناخته نبوده، و نیز اینکه همین مفهوم ظاهراً و معمولاً همراه و مقارن با تصوّر و مفهوم اللّه بوده است. ولی این اشتراک و مقارنهٔ میان «آفرینش» (خَلق) و «اللّه» همیشه و بالضّروره استوار و قطعی نبوده است. چه قرآن به ما می‌گوید که بتپرستانی بودند که این قدرت آفرینندگانی را به بتان نسبت می‌دادند:

أَم جَعَلوا لِلّهِ شُرَكاءَ خَلَقوا كَخَلقِهِ فَتَشابَهَ الخَلقُ عَلَيهِم. قُلِ اللّهُ خالِقُ كُلِّ شَيءٍ وَ هُوَالواحِدُ القَهّارُ

«یا برای اللّه شریکانی قرار دادند که [به پندار ایشان] همانند آفرینش او می‌آفریدند، پس آفرینش برایشان مشتبه شد. بگو اللّه آفریدگار همه چیز است و او یگانه و برهمه چیز توانا است».[2]

ولی این محتملاً یک حالت استثنایی بوده است. در حالتهای عادی، آفرینش را بنابر همهٔ ظواهر مخصوص برترین خدا یعنی اللّه می‌دانستند. و غالباً در ادبیّات جاهلیّت با کمال شگفتی مواجه با تصوّر آفرینش الاهی می‌شویم که بسیار به بیان قرآنی نزدیک است ـــ مگر اینکه همهٔ این گونه شواهد را به عنوان مجعول والحاقی بودن کنار بگذاریم. مثلاً در بیت ذیل، تصوّر آفرینش همراه با تصوّر «خداوندگار» (رَبّ) است. شاعرآن عَنْتَرَه است:[3]

---

۱ ـــ ذٰلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُم لا إِلٰهَ إِلاّ هُوَ خالِقُ كُلِّ شَيءٍ «این است اللّه پروردگار شما که خدایی جز او نیست، و آفرینندهٔ هرچیز است» (سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۰۲).

۲ ـــ سورهٔ رعد، آیهٔ ۱۶/۱۷.

۳ ـــ **دیوان**، ص ۱۲۸، بیت ۲.

فَیا طَیرَ الأراکِ بِحَقِّ رَبٍّ * بَراکَ عَساکَ تَعلَمُ أینَ حَلّوا

«ای مرغ نشسته بر درخت اراک، به حقّ پروردگاری که ترا آفرید، باید حتماً بدانی که [افراد قبیلهٔ محبوبهٔ من] کجا فرود آمدند».

قابل توجّه است که تعبیر «پروردگاری که مرغی را آفرید» در اینجا به صورت سوگند آمده است.[4] اندیشه‌ای که به توسّط همین شاعر در بیت ذیل آمده، از آن هم بیشتر رنگ قرآنی دارد:[5]

حَرِصَت عَلیٰ طولِ البَقاءِ وَإنّما * مُبدِی النُّفوسِ أبادَها لِیُعیدَها

هنگام سخن گفتن از دختری که تازه از دنیا رفته بود، عنتره می گوید: «وی سخت آزمند درازی زندگی بود، ولی آنکه جانها را آفرید، او را هلاک کرد تا [به صورت اوّلش] باز گرداند».

حتّی در میان اعراب جاهلی این طرز تصوّر وجود داشت که الله آسمان را برافراشته و ماه را درآن نهاده است. در بیت آینده، شاعر جنگجوی جاهلی، باعِث بن صُرَیم یَشکُری به این اندیشه به شکل سوگندی با شکوه اشاره کرده است. وی به آنکه آسمان و ماه را برافراشته، سوگند یاد می کند که حتماً از دشمن خود انتقام خواهد گرفت:[6]

إنّی وَمَن سَمَکَ السَّماءَ مَکانَها * وَالبَدرَ لَیلَةَ نِصفِها وَهِلالِها

«به آنکه آسمان را در جای خود برافراشت و نیز ماه پر را درآن شب که به نیمهٔ ماه رسیده، و آن شب که به حالت هلال است سوگند...»

چون گواهی خود قرآن و گواهی ادبیّات جاهلی دربارهٔ وجود تصوّر آفرینش درمیان اعراب جاهلی با یکدیگر توافق دارد، می‌توانیم دربارهٔ این موضوع یقین قطعی داشته باشیم. مسئله‌ای که باید حل شود بدین صورت است: مفهوم آفرینش الاهی تا چه حدّ درتعیین ماهیّت جهانبینی اعراب پیش از اسلام

---

۴ ــ به پیش از این، فصل چهارم، بخش ۳ رجوع شود. فعل بَرا به جای بَرَأ مترادف با خَلَق به معنی «آفرید» است.

۵ ــ **دیوان**، ص ۶۰، بیت ۸. مُبدی به جای مُبدِیء از فعل أبدَأ به معنی «نخستین بار هستی بخشیدن به چیزی» مترادف دیگر خَلَقَ است.

۶ ــ **الحَماسة**،صدوهفتادو پنج، ۳.

نافذ و مؤثّر بوده است. و چون مسئله به اینجا می رسد، باید بپذیر یم که این تصوّر بسیار ضعیف بوده و تأثیری ناچیز در زندگی فعلی اعراب جاهلیّت داشته است؛ چنان به نظر نمی رسد که از راهی اساسی در طرز تصوّر آنان نسبت به زندگی آدمی و هستی مؤثّر بوده است. به عبارت دیگر، یک انسان جاهلی می توانست زندگی کاملاً مطبوع و خوبی داشته باشد بی‌آنکه به منشأ هستی خود کمتر ین توجّهی پیدا کند. اهمّیّت این مطلب هنگامی خوب آشکار می شود که، از طر یق تقابل، این واقعیّت را در مدّنظر بیاور یم که قرآن مصرّانه از فرد مسلمان می خواهد که پیوسته متوجّه آفر یده بودن اساسی خو یش باشد. مسلمانی که این احساس آفر یدگی را از دست بدهد، به جهت همان واقعیّت از مسلمان بودن به معنای واقعی این کلمه دورمانده است، چه پس از آن گرفتار گناه بزرگ «عجب و غرور وگردنکشی» خواهد شد ـــ که قرآن با کلماتی همچون **طُغیان** و **استغناء** بیان کرده است: اوّلی اجمالاً به معنی «تجاوز گستاخانه از حدود بشری»، و دومی «خود را کاملاً آزاد و مستقل (یعنی به هیچ کس حتّی خدا چیزی مدیون نبودن) تصوّر کردن». بنابراین خودا گاهی نسبت به آفر یدگی مستقیماً با مسئلهٔ ارتباط میان پروردگار و بنده یعنی میان خدا و انسان مر بوط می شود که در فصل آینده از آن سخن خواهیم گفت.

پس تنها وجود کلماتی همچون **خَلق** و **خالق** و **باری** و نظایر اینها در ادبیّات پیش از اسلامی نباید ما را گمراه کند و به این اندیشه بیندازد که تصوّر آفر ینش الاهی نقشی قاطع در جهانبینی جاهلی داشته است. اینها و چند کلمهٔ مشابه دیگر به معنی «آفر ینش» که در پیرامون کلمهٔ اللّٰه فراهم آمده، تنها یک میدان معنیشناختی مبهم و به صورتی غیرقطعی تحدید شده به وجود می آورد که خود به میدان بزرگتری تعلّق دارد که از کلمات وابستهٔ به ترتیب فوق طبیعی هستی تشکیل می شود. ولی باید به خاطر بیاور یم که این میدان معنیشناختی هستیهای فوق طبیعی در کلّ دستگاه تصوری پیش از اسلامی تنها ناحیه‌ای کوچک و محیطی را اشغال می کرده است. برخلاف دستگاه قرآنی که در آن اللّٰهِ آفر یننده بر سراسر جهانبینی حکومت می کند، جاهلیّت چندان اهمیّتی

برای این میدان معنیشناختی قائل نبوده و به همین جهت این میدان نقش مهمّی در تشکیل جهانبینی جاهلی نداشته است. و این گفته برابر است با اینکه بگوییم که اندیشهٔ «سرچشمهٔ» هستی بشری بودن الله، اگر هم در جاهلیّت وجود می‌داشته، چندان اهمیّتی برای عقلهای اعراب پیش از اسلام نداشته است. و به همین جهت است که قرآن سخت درآن می‌کوشد تا اهمیّت این اندیشه را حالی ایشان کند و آنان را نسبت به لازمهٔ بزرگ این اندیشه هشیار سازد.

۲ ــ سرنوشت آدمی

ظاهراً دلیل مهمّ دیگری برای آن هست که چرا مفهوم آفرینش الاهی در روزگار بتپرستی، علی‌رغم این واقعیّت که خود این مفهوم در میان اعراب جاهلی وجود داشته، این اندازه بدون قدرت بوده است. از آن جهت تصوّر ومفهومی ضعیف بود که اعراب پیش از اسلام چندان توجّهی به مسئلهٔ منشأ وخاستگاه هستی خود نداشتند. توجّه آنان، به جای آنکه معطوف به «آغاز» زندگی باشد، به صورت غالب متوجّه به «پایان» آن یعنی به «مرگ» بود. در واقع، هر خوانندهٔ ادبیّات جاهلی زود یا دیر از این امر آگاه خواهد شد که مرگ تنها موضوعی بوده که می‌توانسته است در ذهن جاهلی چیزی همانند تأمّل و تبصّر فلسفی پدید آورد. اعراب جاهلی که، بنابرآنچه دیدیم، به طبع بسیار کم متمایل به اندیشیدن فلسفی بودند، تنها زمانی می‌توانستند فیلسوف شوند که به جدّ نسبت به گریزناپذیری مرگ خودا گاهی پیدا می‌کردند. بنابراین موضوع بحث شاعران پیش از اسلام چنین بود: مسئلهٔ **خُلود** یا جاودانی زندگی، که دور از دسترس بودن آن را به صورتی دردناک می‌دانستند، و همین امر بود که آنان را به فلسفهٔ مخصوص زندگی یعنی نیستیگری (نیهیلیسم) بدبینانه رهبری کرده

بود.[۷]

به هر صورت، هروقت که یک مرد جاهلی کاملاً مشغول کارهای دنیوی و اظهار شجاعت و چپاول و غارت نبود، و هروقت که فرصتی به چنگ می‌آورد تا به خود باز گردد و دربارهٔ زندگی خویش بیندیشد، نخستین مسئله‌ای که به ذهن او می‌رسید ظاهراً مسئله مرگ و «قدرتها» یا «علتها»یی بود که سبب رسیدن مرگ به او می‌شد. این مسئلهٔ سرنوشت آدمی برای اعراب پیش از اسلام بود. باید توجّه داشت که دراین طرز تصوّر و نگرش مسئلهٔ جهان دیگر مندرج نیست، درصورتی که در حالات متعارفی «سرنوشت آدمی» به صورت عمده مربوط به مسئلهٔ زندگی پس از مرگ می‌شود. در مورد اعراب جاهلی، حتّی با نظر داشتن به این مسئله توجّه تقریباً به صورت انحصاری متمرکز در طول ایّام زندگی بر روی زمین در همین جهان حاضر است، و درآن پایان زندگی بیشتر مورد تأکید قرار می‌گیرد؛ آنچه درآن سوی نقطهٔ پایانی اتّفاق می‌افتد، هرچه باشد، ارتباطی با ذهن و عقل جاهلی ندارد. علاوه برآن، همان‌گونه که دیدیم، برای اغلب اعراب جاهلی چیزی درآن سوی پایان زندگی حاضر وجود نداشت. پس از آنکه جسد آدمی به خاک سپرده شد، می‌پوسد و خاک می‌شود، درصورتی که روح همچون بادی گذران پرواز می‌کند و دور می‌شود:

هَل نَحنُ إلاّ كَأجسادٍ نَمُرُّ بِها * تَحتَ التُّرابِ وَأرواحٍ كَأرواحِ

«آیا ما چیزی جز جسدهایی هستیم که با آنها به زیر خاک می‌گذریم[۸]، و جانهایی همچون وزشهای تندی از بادها؟»

از تمام مراحل دوران زندگی یک انسان، مرحلهٔ اخیر یعنی مرگ، چنانکه اشاره کردم، در طرز تصوّر جاهلی نسبت به هستی آدمی از همه مهمتر

---

۷ ــ برای اطلاّع یافتن بیشتر از این فلسفهٔ زندگی جاهلی رجوع کنید به **ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن**، فصل پنجم.

۸ ــ بخوانید **نَمُرُّ** به جای تَمُرُّ. شاعر این شعر عَبید بن الأبرَص است (**دیوان**، بیروت، ۱۹۵۸، یازده، ۲۱). باید توجّه داشت که از دو «ارواح» که در بیت آمده، اوّلی جمع **روح** به معنی نفس و جان، ودومی جمع **ریح** به معنی باد است. به نظر من چنان می‌رسد که چارلز لایال در ترجمهٔ دیوان این شاعر این بیت را بکلّی فراموش کرده و از قلم انداخته است.

بوده است. نخستین مرحله، یعنی مبدأ و آغاز زندگی او، چندان مورد توجّه قرار نمی گرفت. ولی هر وقت چنین می شد، معمولاً در ارتباط با تصوّر آفرینش بود. در فصل گذشته یاداور شدیم که تصوّر الله—خالق برای اعراب پیش از اسلام شناخته بود. درنظام جاهلی نیز چنان تصوّر می شد که آدمی هستی و وجود را به فعّالیّت آفرینندگی الله مدیون است. ولی دراینجا نکتهٔ جالب توجهی وجود دارد که باید به آن اشاره شود. آدمی، پس از آنکه به وسیلهٔ الله آفریده شد، گرههای ارتباط خود را با آفرینندهٔ خویش قطع می کند، و هستی او بر روی زمین، از آن زمان به بعد، در دستهای ارباب دیگر بسیار نیرومندتری قرار می گیرد. وسلطهٔ ظالمانهٔ این ارباب تا زمان مرگ ادامه پیدا می کند، که چیزی جز اوج ظلم و ستمی نیست که در سراسر عمر از آن آزار می دیده و ناله و شکایت می کرده است. نام این پادشاه ظالم و ستمگر **دهر** یعنی «زمان» است. در فصل سوم در ارتباط با مسئله‌ای دیگر آیه‌ای از قرآن را آوردیم که در آن این کلمه درست با همین معنی از قول کافران آمده است:[۹]

وَقالوا ماهِیَ إلاّ حَیاتُنَا الدُّنیا نَموتُ وَنَحیا وما یُهلِکُنا إلَّا الدَّهرُ

«و گفتند چیزی جز زندگی ما دراین دنیا نیست؛ می میریم و زنده می مانیم و جز روزگار چیزی ما را هلاک نمی کند».



دهر نامهای گوناگون دیگر نیز دارد: **زمان**، **عصر** «دوره»، **ایّام** «روزهای روزگار»، **عَوض**: «زمان»، ولی اندیشهٔ مندرج درآن همیشه یکی است. در اینجا فقط چند مثال می‌آورم:

---

۹ ــ سورهٔ جاثیه، آیهٔ ۲۴/۲۳.

عوض:

وَلَولا نَبلُ عَوضٍ فی * حُظُبّایَ وَ أوصالی[۱۰]

زمان:

فَغَیَّرنَ آیاتِ الدِّیارِ مَعَ البِلیٰ * وَلَیسَ عَلیٰ رَیبِ الزَّمانِ کَفیلُ[۱۱]

زمان:

هَل عیشَةٌ طابَت لَنا إلاّ وَقَد * أبلیَ الزَّمانُ قَدیمَها وجدَیدَها[۱۲]

عصر:

فإن تَشِبِ القُرونُ فَذاکَ عَصرٌ * وَعاقِبةُ الأصاغِرِأن یَشیبوا[۱۳]

از لحاظ خود **دهر**، برای ما کاملاً آسان است که تصویر اساسی مندرج درآن را در هر شعر که یافت می‌شود جدا کنیم. مثلاً، بیت ذیل از تَأَبَّطَ شَرّاً، تصویر یک جبّار خونسرد و ستمگری را در برابر ما قرار می‌دهد که حتّی دلیرترین پهلوانان یارای مقابلهٔ با آن ندارند:

بَـزَّنِی الدَّهرُ وَکانَ غَشوماً * بِأبِیَّ جارُهُ ما یُذَلُّ

«دهر که ستمگر بیگذشتی است (دوست عزیز) و گردنفرازی را از من ربوده است که هرگز روا نمی‌داشت کسی که در پناه او است خوار شود»[۱۴].

غالباً **دهر** همچون جانور وحشی درنده‌ای توصیف شده که با دندان خود

---

۱۰ ــ «اگر فقط پیکان **عوض** در تمام بدن و بندهای من نبود...» گفتهٔ شاعر جاهلی الفِند الزِّمانی. (**الحماسه**، صدوهفتادوشش، ۳) در شکایت از انحطاط پیری.

۱۱ ــ «(باد و باران) کاملاً منظرهٔ خانه‌ها را همراه با پوسیدگی تغییر داده‌اند. هیچ وسیلهٔ تضمینی برضد قدرت و یرانگر **زمان** وجود ندارد. (طَرَفه، **دیوان**، چاپ م. سلیگزون، پاریس، ۱۹۰۱، چهارم، ٤).

۱۲ ــ «آیا هیچ زندگی خوشی برای ما بود که زمانْ کهنه و نوآن را کاملاً و یران نکند؟». (عنتره، **دیوان**، ص ٦۱، بیت ٥).

۱۳ ــ «اگر گیسوان من سفید شده، این کار **عصر** است. و پایان اجتناب ناپذیر هرخردسالی آن است که روزی گیسوانش سفید شود». (عبدالله سَنیمة، **المُفَضَّلیّات**، هجده، بیت ۱۱).

۱٤ ــ **الحماسه**، دویست و هفت دوسه، ٦.

شخص را می گزد:

.....فَإنَّ الدَّهرَ أعصَلُ ذوشَغبِ

«... چه دهر دندانهای نوک برگشتهٔ تیزی دارد (که هرگز گوشت را رها نمی کند)، و پیوسته آمادهٔ آسیب رسانیدن به ما است».[۱۵]

إذَا الــدَّهــرُ عَـضَّــتـکَ أنـیـابُـه * لَـدَی الـشَّــرِّ فَـازِْم بِـهِ مـا أزَم

«هنگامی که دهر با دندانهای نیش خود در بدبختی ترا گزید، در مقابل او را با تمام قوّت درهمهٔ مدّتی که ترا می گزد بگز».[۱۶]

بدین ترتیب در مرکز دید پیش از اسلامی نسبت به زندگی آدمی، چیزی تیره و اسرارآمیز وجود دارد که سلطهٔ ستمگرانهٔ خود را بر سراسر فرایند زندگی هر فرد آدمی از گهواره تا گور گسترش می دهد. واین چیز که اجمالاً متناظر با عاملی است که ما به آن نام «سرنوشت» و «قسمت» می دهیم، تقریباً به صورت انحصاری همچون یک قدرت و یرانگر نیمه شخصی در نظر گرفته می شود که نه تنها سبب و یرانی و پوسیدگی همه چیز می شود، بلکه به شکلی پیوسته سبب همه گونه رنج و بدبختی و بیطالعی در سراسر عمر برای وجود آدمی است. این سیمای اخیرِ تجلّی فعّالیّت مخرّب آن با عدّه‌ای از نامهای خاص نامیده می شود، همچون **صُروف** (**صُروفُ الدّهر**)، **حَدَثان** (**حدثان الدّهر**)، یا **حوادث**، **رَیب** (**ریب الدّهر** یا **ریب‌الزّمان**)، و غیره، که معنی همهٔ آنها تقریباً «گردش و تحوّل غیرقابل پیشبینی (سرنوشت)» است؛ گاه آن را به استعاره **بَنات الدَّهر** «دختران دهر» می خوانند.

أَبَعدَ الحارِثِ المَلِکِ بن عَمرو * وَبَعدَ الخَیرِ حُجرٍ ذِی القِبابِ
أُرَجّی مِن صُروفِ الدَّهرِ لیناً * وَلَم تَغفُل عَنِ الصُّمِّ الهِضابِ

«پس از دیدن مرگ (پدر بزرگم) شاه حارث بن عمرو، و (پدرم) حُجر بی همتا که آن همه سراهای بزرگ داشت، چگونه می توانم چشم نرمی و مدارا از گردشِ روزگار (**صروف الدّهر**) داشته باشم، که می دانم حتّی از [آسیب

۱۵ ــ إیاس بن الأَرَتّ، **الحَماسَة**، چهارصدوهشتادو پنج، ۳.

۱۶ ــ جُرَیْبَة بن الأَشیَم، شاعری مُخَضرَم، **الحَماسَة**، دو یست وشصت، ٤.

رسـانـدن بـه] کـوهـهـای بـلـنـد سـاخـتـه شـدهٔ از سـنـگـهای سـخـت هـم غافل نمی ماند؟»[17]

رَمَتنی بَناتُ الدَّهرِ مِن حَیثُ لاأَرىٰ * فَکَیفَ لِمَن یُرمیٰ وَلَیسَ بِرامِ

«دختران دهر از جایی مرا به تیر زدند که نمی بینم. چه کند کسی درآن هنگام که به تیر زده می شود و نمی تواند [جواب پرتاب کنندهٔ تیر] را با تیر بدهد؟»[18]

و هیچ کس، حتّی شجاعترین جنگجو و فرزانه‌ترین حکیم هرگز نمی‌تواند از ستمگریِ کور و هوسناکِ **دهر** بگریزد. در ریشهٔ بدبینی درمان ناپذیر ژرف جاهلیّت چنین طرز تصوّر تیره و تاری از سرنوشت آدمی قرار گرفته است.

قدرت ویران کنندهٔ دهر در پایان زندگی انسان به صورت خاص جلوه‌گر می شود. جالب توجّه است که دراین هنگام دهر نام خود را تغییر می دهد و نامهای گوناگون اختیار می کند که شایعترین آنها **مَنِیّة** (جمع آن **مَنایا**) و **مَنون** و **حِمام** و **حُمَّة** است.[19] در بیت ذیل از دیوان قبیلهٔ هُذَیل، دوتا از کلمات یادشده درکنار یکدیگر آمده و نشان می دهد که آنها عملاً مترادف با یکدیگر بوده اند:

لَعَمرُکَ وَالمَنایا غالِباتٌ * وَما تُغنِی التَّمیماتُ الحِماما

«به جان تو سوگند که **مَنایا** پیروز می شوند، و طلسمها نمی‌توانند از نیروی ویرانگر **حِمام** جلوگیری کنند».[20]

این کلمه‌ها همه به معنی «مرگ» است. ولی معنی آنها به سادگی «مرگ» نیست، بلکه آخرین و نیرومندترین تجلّی قدرت دهر است. بنابراین،

---

۱۷ ــ إمرَؤُالقَیس، **دیوان**. قاهره، ۱۹۵۸. دوم، ابیات ۱۱ــ۱۰.

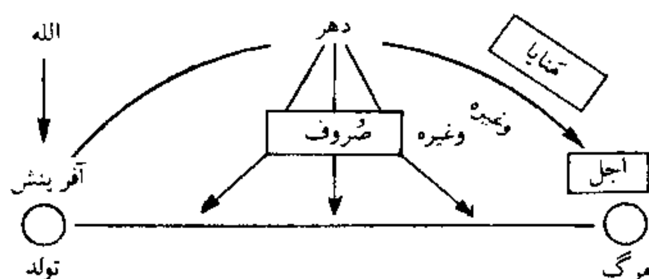
۱۸ ــ عَمرو بن قَمیئة، **دیوان**، و یرایش لایال. کیمبریج، ۱۹۱۹. سوم، بیت ۱۱.

۱۹ ــ دربارهٔ این کلمات و کلمات وابستهٔ دیگر در ادبیّات جاهلی به تحقیق فلسفی ورنر کاسکِل: **سرنوشت درشعر قدیم عربی**. لایپزیک، ۱۹۲۶ رجوع کنید.

۲۰ ــ **دیوان الهُذَلیّین**. دوم، ص ۶۲، بیت ۳. صخرالغَیّ.

هرچند در متنهایی از این گونه می بینیم که **موت** «مرگ» غالباً به صورتی به کار رفته است که به آسانی می توان آن را با یکی از این کلمات مبادله کرد، از لحاظ معنیشناختی اختلاف وسیعی میان این دوحالت وجود دارد. **موت** به معنی «مرگ» همچون نمودی طبیعی یا زیستشناختی است، درصورتی که گروه کلماتی که اینجا از آنها سخن می گوییم به میدان معنیشناختی سرنوشت بشری تعلّق دارد که کلمهٔ کانونی **دهر** معرّف آن است. به عبارت دیگر، آنها به آخرین مرحلهٔ استیلای دهر بر ایّام زندگی بشری اشاره می کنند؛ نمایندهٔ اشکال خاصّی از دهرند که چون به آخرین هدف خود نزدیک می شود به آن اشکال درمی آید. بنابراین کاملاً طبیعی است که این هدف خود نیز باید با همین کلمات معرّفی شود.[۲۱]

در خصوص این مفهومِ نقطهٔ نهایی یا هدفِ استیلای دهر، مطلب دیگری نیز هست که باید به آن توجّه شود. به اعتقاد ما این نقطهٔ نهایی، از لحاظ زیستشناختی، متناظر است با «مرگ»، درست به همان گونه که «آفرینش» متناظر با «ولادت» است. ولی این هنوز پایان تمام داستان نیست. نقطهٔ پایانیِ



فرمانروایی دهر را می توان از زاویهٔ دید دیگر، یعنی جبر و معیّنیگری، درنظر گرفت. واین طرز دید واقعاً درمیان اعراب پیش از اسلام بسیار رایج بوده است. اعتقاد آن است که نقطهٔپایانی ایّام زندگی در مورد هرفرد به صورت قطعی و تغییرناپذیر از پیش معیّن و تثبیت شده است. به عبارت دیگر، هر فرد روزی از پیش تعیین شده دارد که باید در آن روز به ملاقات مرگ برود. «مرگ» از این

---

۲۱ ـــ البتّه غالباً چنان اتّفاق می افتد که این کلمات به معنی سستتری به کار می روند. در چنین حالتی تنها مترادف با کلمهٔ **دهر** خواهند بود.

دیدگاه به نام أجَل (جمع آن آجال) یعنی «زمان معیّن شده» خوانده می شود.

هنگامی که آن روز فرا می رسد، فردی هراندازه کوچک و ضعیف، می تواند دیگری را هراندازه بزرگ و نیرومند باشد بکشد. سُلَکَة، مادر صُعلوک معروف عرب به نام سُلَیک، در رثای مرگ فرزند و درعین حال تسلّی دادن به خود چنین سروده است:[۲۲]

كُلُّ شَيءٍ قاتِلٌ * حينَ تَلقىٰ أجَلَك

«در آن هنگام که با اجل خود رو به رو می شوی، هرچیز کشنده است».

چنانکه نابغه در یکی از قصایدش دربارهٔ دهر[۲۳] گفته است، اجل چیزی **مکتوب** «نوشته و مقدّر» است. و هیچ کس نمی تواند حتّی یک روز آن را به تأخیر بیندازد.

فَإن فازَ سَهمٌ لِلمَنيَّةِ لَم أكُن * جَزوعاً وَ هَل عَن ذاكَ مِن مُتَأخِّرِ

«هنگامی که پیکان مرگ به هدف می خورد من هرگز جَزَع نمی کنم و آرامش خود را از دست نمی دهم. آیا اصلاً می شود کسی پس از رسیدن اجل زنده بماند؟»[۲۴]

هر چه بکنید، نمی توانید حتّی یک ساعت مدّت اجل خود را به تأخیر بیندازید، و این مطلبی است که عَنْتَرَه[۲۵] در یکی از اشعارش بدین صورت بیان کرده است:

وَلا تَفِرَّ إذا ما خُضتَ مَعرَكَةً * فَما يَزيدُ فِرارُ المَرءِ في الأجَلِ

«هنگامی که به صورتی ژرف وارد میدان کارزار شده ای فرار مکن، چه گریختن هرگز چیزی بر مهلت و اجل نمی افزاید».

---

۲۲ ــ **الحماسة**، سیصدوده، ٤. تبریزی این بیت را به سُلَکه نسبت داده، ولی مَرزوقی آن را از «زنی گمنام» دانسته است.

۲۳ ــ النّابغة، دیوان، پنج، ٤. درمورد مفهوم مهمّ **کتاب** و **مکتوب** به آخرین بند این فصل رجوع کنید.

۲٤ ــ عُروَةبن الوَرد، **دیوان**، بیروت، ۱۹۵۳، ص ٤۲، بیت ۲.

۲۵ ــ عنتره، **دیوان**، ص ۱۳۲، بیت ۵.

هر کس اجل مخصوص به خود را دارد، و هر روز که می گذرد گامی به آن نزدیکتر می شود. در برابر چشم فلسفیِ شاعر جاهلی، طوماری عالی و غم انگیز از افراد نوع بشر در حال بازشدن است که پیوسته به پایان حتمی زندگی خویش نزدیک می شوند:

یا حارِ ما طَلَعَت شَمسٌ وَلا غَرَبَت * إلاّ تَقَرَّبَ آجالٌ لِميعادِ

«ای حارث! خورشید برنمی آید و فرو نمی رود، مگر آنکه اجلهایی به وعده گاه نزدیک می شوند». [۲۶]

البته این طرز نگرش نسبت به زندگی تیره و تار است، که در آن سراسر ایّام زندگی همچون رشته‌ای از پیشامدهای پر بلا در نظر گرفته می شود که نه در زیر فرمان قوانین طبیعیِ رشد و انحطاط، بلکه اسیر ارادهٔ موجودی تاریک و کور و نیمه شخصی است که از چنگال نیرومند آن هیچ کس نمی تواند بگریزد. و تنها در زمینهٔ چنین جوّ غم انگیزی است که می توانیم اهمّیّت و اعتبار واقعی تاریخی جهانبینی قرآن را فهم کنیم.

در واقع، قرآن تصویر کاملاً متفاوتی از وضع و حال آدمی عرضه می کند. ناگهان ابرها به کنار می رود و آسمان صاف می شود و تاریکی از میان می رود و به جای معنای غم انگیز زندگی چشم انداز درخشانی از زندگی جاودانی جلوه گر می شود. تفاوت میان دو جهانبینی دربارهٔ این مسئله درست همانند تفاوت میان شب و روز است.

در نظام جدید اسلامی نیز اللّه به عنوان آفریننده نقطهٔ عزیمت هستی آدمی است. ولی در اینجا، از همان آغاز، تغییری اساسی به چشم می خورد. در نظام جاهلی قدیم، فعّالیّت آفرینندهٔ اللّه آغاز و انجام دخالت او در امور بشری هر دو است. کاری به کار موجودی که به وجود آورده است ندارد، درست بر سان پدری تهی از احساس مسئولیّت که هرگز دربند محافظت و مراقبت از فرزندان خود نیست؛ وظیفه، چنانکه دیدیم، به دست موجود دیگری به نام دهر سپرده شده است.

---

۲۶ ـ عَبیدبن الأبرَص، دیوان، هجده، ۲.

در نظام اسلامی، برخلاف، خلق و آفرینش درست آغاز فرمانروایی الاهی بر موجودات آفریده شده یعنی مخلوقات است. همهٔ کارهای بشری حتّی کوچکترین و ظاهراً کم اهمیّت‌ترین جزئیّات زندگی در زیر نظارت عالی انحصاری خدا قرار دارد. و مهمترین نکته در این باره آن است که این خدا، به گفتهٔ قرآن، خدای عادل است و هرگز به احدی ظلم نمی کند. دیگر از دهر و کارهای اسرارآمیز دهر خبری نیست. خودِ وجودِ چیزی همچون دهر آشکارا انکار می شود و عنوان ساخته و پرداختهٔ بیپایهٔ تخیّل پیدا می کند. سراسر جریان زندگی آدمی اکنون در زیر نظارت مطلق ارادهٔ خدا است.

البتّه مسئلهٔ مرگ هنوز باقی است. مرگ پرهیز ناپذیراست:

أَينَما تَكونوا يُدرِككُمُ المَوتُ وَلَوكُنتمُ في بُروجٍ مُشَيَّدَة ٍ

«هرجا باشید، مرگ به شما فرا می رسد، هرچند در برجهایی باشید که سخت بنا شده باشد».[27]

وَما جَعَلنا لِبَشَرٍ مِن قَبلِكَ الخُلدَ أَفَإن مِتَّ فَهُمُ الخالِدونَ. كُلُّ نَفسٍ ذائِقَةُ المَوتِ

«وقرار ندادیم برای آدمیزادی پیش از تو جاودانگی؛ آیا می شود که تو بمیری و آنان جاودانه بمانند؟ هرجانی چشندهٔ مرگ است».[28]

این بدان جهت است که الله «مرگ همهٔ افراد نوع بشر را مقدّر و دارای اندازه کرده است».[29] و خدا، بدان گونه که بخواهد، «زنده می کند و می میراند».[30]

مفهوم اجل در اسلام، به همان صورت که درنظام جاهلی وجود داشت، باقی ماند؛ دراینجا نیز اجل زمان تعیین شده است، و چون در مورد زندگی بشری به کار رود، چیزی جز مرگ به عنوان حدّ نهایی تعیین شدهٔ به وسیلهٔ خدا نیست.

هُوَالَّذی خَلَقَكُم مِن طينٍ ثُمَّ قَضىٰ أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِندَهُ

«او است آنکه شما را از گل آفرید، سپس مدّتی (اجل) معیّن کرد، و

---

۲۷ ــ سورهٔ نساء، آیهٔ ۷۸/۸۰.

۲۸ ــ سورهٔ انبیاء، آیات ۳٦ــ۳۵/۳۵ــ۳٤.

۲۹ ــ سورهٔ واقعه، آیهٔ ٦۰.

۳۰ ــ سورهٔ توبه، آیهٔ ۱۱٦/۱۱۷.

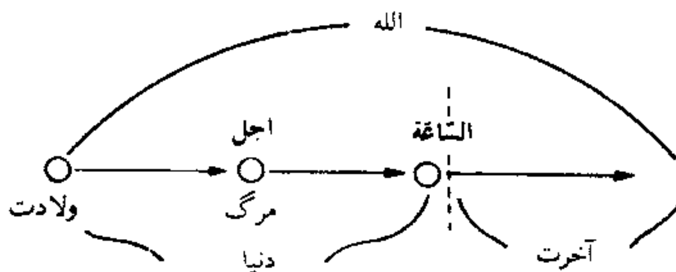
اجَل نام برده شده در نزداو است». [۳۱]

وَ ما كانَ لِنَفسٍ أن تَموتَ إلاّ بِإذنِ اللّهِ كِتاباً مُؤَجَّلاً

«هیچ کس نمی میرد جز به اذن خدا، در زمانی کاملاً اندازه گرفته شده و نوشته». [۳۲]

ولی ناگزیری بودن مرگ به صورت اجل، در طرز نگرش اسلامی همچون در جاهلیّت به داشتن دیدی تاریک و بدبینانه نسبت به هستی بشری نمی انجامد، چه **اجل** بدین معنی، در جهانبینی جدید، دیگر نقطهٔ پایانی واقعی هستی نیست. برخلاف، درست آستانهٔ زندگی تازه‌ای کاملاً از گونهٔ دیگر است ـ زندگی جاودانی (**خُلود**). در این نظام، **اجل** یعنی مرگ هرانسان فردی چیزی جز مرحلهٔ میانین در طول کلّی حیات او نیست، و عنوان نقطهٔ عطفی در تاریخ زندگی او دارد که در میان دنیا و آخرت قرار گرفته است. برخلاف دید جاهلیِ زندگی که در آن سوی **اجل** به چیزی قائل نبود، دید قرآنی درست درآن سوی **اجل** زندگی واقعی را می بیند، از آن جهت واقعی که «ابدی» (**خالِد**) است و قرآن مکرّر آن را بازگوکرده‌است.

و درست به همان گونه که هرفرد آدمی **اجل** مخصوص به خود را دارد، دنیا نیز دارای اجلی است که چیزی جز **ساعت** یعنی روز داوری نیست. در آن



سوی این اجل نهایی، آدمی به زندگی جدید جاودانی گام می نهد. باید توجّه داشت که، در نگرش قرآنی، این فرایند کلّی، که زندگی را دراین دنیا و در

---

۳۱ ــ سورهٔ انعام، آیهٔ ۲.

۳۲ ــ سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۴۵/۱۳۹. به کلمهٔ **کتاب** «آنچه نوشته شده» دراین آیه توجّه کنید.

جهان دیگر هردو فرا می گیرد، در زیر فرمان تدبیر خدا است، که نمودار آن را رسم کرده‌ایم. و این در محدودهٔ نیمهٔ اوّل دورهٔ هستی آدمی— یعنی قطعه خطّ میان ولادت و مرگ در نمودار— مسئلهٔ مشهور **قضاء و قَدَر** را پدید می‌آورد که یکی از دشوارترین مسائلی است که اندیشهٔ متأخّر اسلامی با آن رو به‌رو بوده است.

اینکه اندیشهٔ فرمان پیشین الاهی یا **قضا و قدر**، چنانکه علمای کلام اسلامی گفته‌اند، آشکارا در قرآن بیان و صورتبندی شده باشد، یا، بنابه گفتهٔ دکتر داوود رهبر[۳۳]، متکلّمان از این لحاظ اندیشه‌های خود را در قرآن خوانده و آنها را گفته‌های قرآن دانسته باشند، نکته‌ای است که تصمیم گرفتن دربارهٔ آن دشوار است. ولی مسئله به هرصورت بوده باشد، این امر کاملاً یقینی است که خود قرآن آن را به صورت بسیار حادّی از این طریق عرضه کرده است که تمام جریان زندگی انسان را در زیر کونترول و نظارت مطلق ارادهٔ خدا شناخته است.

در بحث حاضر برای ما ضرورت ندارد که پیچیدگیهای این مسئله را اکتشاف کنیم. به نظر من، این مسئله بیشتر به علم کلام اسلامی تعلّق دارد. علاوه براین، همهٔ فقرات مربوط به آن در قرآن از لحاظ لغوی به وسیلهٔ دکتر رهبر مورد مطالعه و تحقیق قرار گرفته است. بنابراین تنها بدان اکتفا می کنم که چند کلمه‌ای بر گفته‌های او در خصوص این مسئله بیفزایم.

اینکه تصوّر قضا و قدر از ساخته‌های متکلّمان نیست، از این واقعیّت آشکار می‌شود که حتّی پیش از طلوع اسلام، تقریباً به صورت کامل همین اندیشهٔ ظاهراً در میان بعضی از اعراب با تمایلات دینی خاص جریان داشته، و اینکه چنین وضعی حتّی درخارج محافل حنیفی مشاهده می‌شده است. لَبید شاعر بزرگ که، چنانکه پیشتر اشاره کردم، به طبع و مزاج دینی ژرف خود شهرت داشت، یکی از کسانی بود که آشکارا به **قضا وقدر** اعتقاد داشت. مثالی ازشعراو چنین است:

---

۳۳ ــ **کتاب یاد شده**، فصل مربوط به **قضا وقدر**.

لایَستَطیعُ النّاسُ مَحوَ کِتابِه * أنّی وَلَیسَ قَضاؤُهُ بِمُبَدَّلِ

«مردمان نمی‌توانند آنچه را او [یعنی خدا] نوشته است محو کنند. چگونه چنین کاری صورتپذیر باشد، درصورتی که فرمان (**قضاء**) او تغییرناپذیر است».[۳۴]

کلمهٔ **قَدَر** نیز به توسّط لَبید با همین معنی به کار رفته است:[۳۵]

وَلا أَقُولُ إذا ما أُزمَةٌ أزَمَت * یا وَیحَ نَفسِیَ مِمّا أَحدَثَ القَدَرُ

«حتّی در پیش آمدن بدبختی بزرگ هم نمی گویم: «وای برمن!» از آنچه **قَدَر** پیش آورده است».

آنکه این بیت و بیتهای مشابه آن را نباید سرسری، چنانکه مرسوم است، کنار گذاشت و ساختگی دانست، برای همهٔ کسانی که با دینداری عمیق و تمایلات یکتاپرستانه طبیعی این شاعر آشنایی دارند، آشکار است.

علاوه براین، باید توجّه داشت که این شکلِ به کار بردن **کتاب** «آنچه اللّه نوشته است»، یعنی فرمان الاهی، به هیچ وجه یک نمونهٔ منفرد نیست.

مثلاً، در **دیوان** قبیلهٔ هذیل،[۳۶] اُسامَةبن الحارث همین کلمه را به این معنی هنگام غمخواری برای سرنوشت بدبختانهٔ قبیلهٔ خود به کار برده و گفته است:

.....وَ کانَ عَلَیهِم کِتاباً

«... ولی این **کتاب** (سرنوشت) آنان بوده است!»

---

۳٤ ـــ **دیوان**، چاپ هوبر ـــ برُوکِلمان، لیدن، ۱۸۹۱، چهل‌ودو، ۲.

۳۵ ـــ نقل شدهٔ به توسّط کاسکِل، **همان کتاب**، ص ۲۰. لَبید، دوازده،۱۸.

۳٦ ـــ دیوانُ الهُذَلِیّین، دوم، ص۱۹۷، بیت ۱.

فصل ششم

رابطهٔ تبلیغی یا ارتباطی میان خدا وانسان
ــ ارتباط غیرزبانی ــ

۱ ــ آیات الاهی

دوگونهٔ اساسی از تفاهم میان خدا و انسان وجود دارد. یکی زبانی یا شفاهی است که وسیلهٔ آن زبان بشری مشترک میان دوطرف است، و دیگری غیرشفاهی است که وسیلهٔ آن از طرف خدا «نشانه های طبیعی» و از طرف بشر پیدا کردن هیئت خاصّ و انجام دادن بعضی حرکتهای بدنی است. طبعاً در هردوحالت ابتکار وآغاز کار به دست خدا است، و از طرف انسانی این ارتباط اساساً نسبت به ابتکار عملی الاهی جنبهٔ «عکس العملی» دارد.

ارادهٔ خدا برای گشودن راه ارتباط مستقیم میان خود او و نوع بشر، بنابر قرآن، به صورت **تنزیل** یا فرو فرستادن **آیات** (جمع آیة) «نشانه های» الاهی تجلّی پیدا می کند. از این لحاظ اختلاف اساسی میان علامات و نشانه های زبانی و غیرزبانی وجود ندارد؛ هردو متساویاً **آیات** الاهی هستند. **وحی** که شکل برجستهٔ ارتباط زبانی میان خدا و انسان است، تنها جزئی از یک دسته نمودهای کلّی است که مجموع آنها در ذیل مفهوم وسیعتر ارتباط خدا ــ انسان واقع می‌شوند. به همین جهت است که قرآن عملاً کلمات وحی شده را «آیات» می نامد و میان آنها و**آیات** دیگر غیرزبانی تفاوتی قائل نمی شود.

ولی چون **آیات** زبانی یا شفاهی خود طبقهٔ خاصّی را تشکیل می دهند که با اصطلاح فنّی «وحی» بهتر معرّفی می شوند، ونیز چون این دسته از **آیات** از بعضی جهاتِ بسیار مهم، چه از حیث ماهیّت و چه از حیث ساختمان، کاملاً با

آیات غیرشفاهی متفاوتند، و خصوصیّات فراوانی دارند که**آیات** دستهٔ اخیردراین خصوصیّات با آنها مشترک نیستند، به حق می‌توانیم **وحی** را واحد مستقلّی به حساب بیاوریم و جداگانه دربارهٔ آن بحث کنیم. موضوع خاصّ فصل آینده همین خواهد بود.

فصل حاضر را می‌توان از این لحاظ همچون مدخلی برای مسئلهٔ خصوصیتر **وحی** تلقّی کرد، چه غرض از آن این است که، قبل از هر چیز، خصوصیّات ساختمانی عمومیتر ارتباط الاهی را که شامل هردو نوع شفاهی و غیرشفاهی می‌شود به‌دست دهد. به هرصورت، بیشترِ آنچه در این فصل گفته خواهد شد، بر نمود **وحی** نیز قابل انطباق است و زمینه را برای فهم آن آماده‌تر خواهد کرد. والبتّه این مطلب تنها در مورد ارتباطات از جهت تنزیلی صدق می‌کند، یعنی درآن حالت که خدا فرستندهٔ **آیات** است و انسان دریافت کنندهٔ آنها. و امّا از لحاظ ارتباط در جهت صعودی، یعنی از انسان به جانب خدا، چندان اختلاف بزرگی میان گونهٔ شفاهی و گونهٔ غیرشفاهی وجود دارد که هردو را نمی‌شود یکجا در معرض بحث قرار داد. بهتر است نخست به ارتباط از جانب خدا به جانب بشر بپردازیم.

خدا در هر لحظه **آیات** را، یکی پس از دیگری، به کسانی فرو می‌فرستد که چندان عقل دارند که آنها را همچون «نشانه‌هایی» تلقّی کنند. معنی این بیان، بدان‌صورت که از قرآن فهمیده می‌شود، آن است که به هرچه معمولاً نام نمود طبیعی می‌دهیم، از قبیل باران و باد و ساختمان آسمان و زمین و در پی هم آمدن شب و روز و جابه جا شدن بادها و نظایر اینها، نباید تنها به عنوان نمودهایی طبیعی نظر شود، بلکه باید آنها را «نشانه‌ها» یا «نمادها»یی بدانیم که دخالت خدا در کارهای بشری را نشان می‌دهند، و شواهدی بر **مشیّت** الاهی و توجّه و حکمت وی برای خیر و صلاح نوع بشر برروی زمین بشناسیم.

همان گونه که علامت راهنمای کنار جادّه نباید تمام حواسّ مسافر را به خود جلب کند، بلکه باید وسیلهٔ آن شود که وی به جانب مقصدی که در پیش دارد حرکت خود را ادامه دهد، همین گونه هم نمود طبیعی، به جای آنکه تمام توجّه شخص را به طرف خود به عنوان نمودی طبیعی جلب کند و این توجّه را

درخود ثابت نگاه دارد، باید پیوسته به طریقی عمل کند که دقّت و توجّه ما را به چیزی ماورای خود آن معطوف سازد. چون نمود طبیعی با چنین ژرفی فهم شود، دیگر نمود طبیعی نیست؛ دراین صورت «نشانه» و «رمز» و «نماد» و، به تعبیر قرآن، آیه است. و این چیز موجود در ماورای خودِ نمودهای طبیعی که نمودها همچون علامت و نشانه‌ای به آن اشاره می کند، به مفهوم قرآنی خودِ خدا، یا به صورتی دقیقتر جلوه هایی از خدا همچون رحمت و قدرت و عدالت و حاکمیّت و نظایر اینها است.

طرز تصوّر قرآنی را از راه مقایسهٔ با جهانبینی فلسفی کارل‌یاسپرز فیلسوف آلمانی بهتر می‌توان دریافت که همین نکته را سنگ شالودهٔ دستگاه فلسفی خویش قرارداده است. دراین دستگاه توجّه فراوانی به مسئلهٔ طبیعت نمادی و نشانه‌ای و علامتی جهان شده است. بنابرگفتهٔ یاسپرز ما در سطوح و ترازهای مختلف زندگی می کنیم. چون سطح عقلِ (Verstand) عادی متعارفی روزانه را که اشیاء، و ازجمله انسان، در همین سطح همچون اشیاءِ طبیعی در برابرچشمان ما ظاهر می‌شوند رها کنیم، و به سطح وجود (Existenz)گام نهیم، ناگهان خود را درجهانی عجیب چنان می یابیم که گویی دربرابر خدا ایستاده‌ایم: خدایی که وی اورا das Umgreifende می‌نامد، یعنی چیزی بینهایت بزرگ که همه چیز را ازبالا فرامی گیرد. این «همه فراگیر» با ما به سخن گفتن می‌پردازد، منتها این مکالمه مستقیم نیست و به میانجیگری امور و اشیاءِ طبیعی است. دراینجا دیگرچیزها به صورت اشیاء طبیعی و عینی نیستند، بلکه نمادهایی هستند که ازطریق آنها «همه فراگیر» با ما سخن می گوید. اشیاء دراین مرحله صورت «ارقام» یا رمز نگاشت دارند. چنان می شود که کلّ جهان صورت رقمنویسی (Chifferschrift) و کتابی نگاشته شدهٔ با رمزها درمی‌آید. به عبارت دیگر جهان کتاب بزرگی از نمادها و رمزها است و تنها کسانی که در تراز و سطح وجود زندگی می کنند قابلیّت خواندن این کتاب را دارند. این بیان درست مطابق با این اندیشهٔ قرآنی است که بنابرآن همهٔ چیزها درحقیقت **آیات** اللّه هستند، و از ماهیّت نمادی آنها فقط کسانی آگاه می شوند که **عقل** دارند و می‌توانند، به معنی واقعی کلمهٔ «اندیشیدن» (**تفکّر**)، به **تفکّر**

بپردازند.

دربارهٔ اینکه آیا استعمال کلمهٔ آیه بدین معنی از قرآن سرچشمه گرفته یا نه، باید به این نکته توجّه داشته باشیم که این کلمه قطعاً در سنّت بدویان یعنی در زبان عربی اصیل وجود نداشته است. تا آنجا که من آگاهی دارم، اثری از استعمال کلمه به معنای دینی در ایّام پیش از اسلام وجود نداشته است؛ پیوسته از جنبهٔ طبیعی آن به کار می‌رفته است. ولی چنان به نظر نمی‌رسد که در حوزهٔ پیروان دین حنیف نیز چنین بوده باشد. مثلاً، لَبید شاعر که، چنانکه می‌دانیم، هم در گفتار و هم در طرز تفکّر رنگ حنیفی داشته، شعری بدین صورت دارد:

وَالـمـاءُ وَالـنّـيـرانُ مِـن آيـاتِـهِ * فـيـهِـنَّ مَوعِـظَةٌ لِمَن لَم يَجْهَلِ

«و آب و آتش (یعنی باران و روشنان فلکی همچون خورشید و ماه و ستارگان) **آیات** او (یعنی خدا) هستند. در آنها پند و درسی برای کسانی است که **جاهل** نیستند (یعنی شایستهٔ تفکّر کردن درستند)».[۱]

ولی این مسئله برای غرض کنونی ما اهمیّت مرکزی ندارد. آنچه مهمتر است ساختمان معنیشناختی مفهوم آیه در خود دستگاه قرآنی است، و اکنون به همین مسئله می‌پردازیم.

چنانکه پیش از این اشاره کردیم، **آیات** الاهی بنابر مفهوم قرآنی آنها هردو دسته نشانه‌ها و نمادهای شفاهی و غیرشفاهی را شامل می‌شود. گونهٔ شفاهی، یعنی **وحی**، از آن جهت که تصوّری است، دقیقتر از نوع دیگر است. ارادهٔ الاهی را به صورتی ملفوظ و مَفصِلدار* تجزیه شدهٔ با کلمات و اصوات نمایش می‌دهد. به عبارت دیگر، چیزهایی که خدا می‌خواهد به ذهن و عقل آدمی القا کند، به صورت تحلیلی وشمرده شمرده و یکی پس از دیگری آشکار می‌شود و تا آنجا که ممکن است دقّت تصوّری و مفهومی پیدا می‌کند. درصورتی که در گونهٔ ارتباط غیرشفاهی ارادهٔ الاهی به صورت جمعی و کلّی و

---

۱ ــ لبید، **دیوان**، چهل‌ودو،بیت ۵. دربارهٔ معنی **جاهل** توضیح تفصیلی پس از این خواهیم آورد (فصل هشتم).

* articulate

نه تحلیلی متجلّی می‌شود. و چون دراین گونهٔ اخیر ممکن نیست که دقّت تصوّری وجود پیدا کند، پیام فرستاده‌شـــده‌لزوماً مبهم و غیرتحلیلی و غیر ملفوظ و بدون مفصل است. ولی **آیات** غیرشفاهی مزیّتی آشکار دارند، و آن اینکه برای همهٔ افراد نوع بشر بدون تفاوت فرستاده می‌شوند؛ از این گذشته، فرستادن این **آیات** به صورت مستقیم است و واسطه‌ای برای رساندن آنها ضرورت ندارد، در صورتی که **آیات** شفاهی به صورت مستقیم تنها به یک نفر یعنی پیغمبر می‌رسد، و رسیدن آنها به افراد نوع بشر غیرمستقیم و به میانجیگری پیغمبر صورت می‌گیرد. همهٔ افراد نوع بشر در بحبوحهٔ جهانِ **آیات** و نمادهای الاهی زندگی می‌کنند، و هرکس که قابلیّت فکری و روحی برای تفسیر و تعبیر این نمادها داشته باشد به آنها دسترس دارد.

اکنون، بنابر آنچه در فصل اوّل کتاب حاضر در بارهٔ اصول روششناختی معنیشناسی گفتیم، تحلیل معنیشناختی مفهوم **آیه** در قرآن عبارت خواهد بود از اینکه بکوشیم تا معلوم کنیم این اصطلاح در «میدان معنیشناختی» که از این کلمهٔ کانونی و اصطلاحات وابستهٔ به آن تشکیل می‌شود، چه معنایی دارد. به عبارت دیگر، باید کلماتی را که اهمیّت قطعی دارند ــ یعنی کلمات کلیدی ــ و در زمینه‌های قرآنی آن را احاطه می‌کنند، مورد تحقیق قرار دهیم.

برای این منظور، به نظر من، مهمترین کار توجّه به این امر است که در مقابل **آیات** الاهیِ شفاهی یا غیرشفاهی، تنها واکنش بشری، بنابرقرآن، یا **تصدیق** یعنی «راست پنداشتن و پذیرفتن» است و یا **تکذیب** یعنی «دروغ پنداشتن و نپذیرفتن». انسان یا **آیات** را می‌پذیرد و آنها را **حقّ** می‌داند و یا رد می‌کند و آنها را **باطل** می‌شمارد و چنان می‌پندارد که در ورای آنها حقیقت و واقعیّتی نیست و تنها محصول خیال و پندار بی اساسند. **تصدیق** نخستین گام به طرف **ایمان** است و **تکذیب** اساس کفر، و تنها اختلاف دراین است که نخستین جفت کلمهٔ (**تصدیق ــ تکذیب**) از لحاظ طرز تصوّر و در یافت واقعیتر و برهنه‌تر از دومین جفت کلمهٔ (**ایمان ــ کفر**) است که در مقیاس تجرید در درجهٔ بالا تر واقع است. **تصدیق** و **تکذیب** در قرآن همچون دو اصل در برابر ما جلوه‌گر می‌شود که میان آنها نبرد مفهومی و تصوّری سختِ حیات و مماتی درگیر است و این

خود یکی از تقابلهای اساسی است که در جهانبینی قرآنی، چنانکه گفتم، تنشهای درامی و کشاکشهای هیجان‌انگیز به وجود می‌آورد. از این لحاظ ارتباط میان **تصدیق** و **تکذیب** را باید همچون محوری تصور کنیم که کلّ میدان معنیشناختی برگرد آن می‌چرخد و، بنابراین، برای هر یک از اصطلاحات کلیدی دراین دستگاه تصوّری محلّ خاصّی معیّن می کند. اکنون این همه را با تفصیل بیشتر مورد مطالعه و تحقیق قرار می دهیم.

کار خود را با ساختن جدولی از ساخت تصوّری عمومی تمام میدان معنیشناختی **آیه** آغاز می کنم.

آغاز همه فعل «فرو فرستادن» یا تنزیل آیه است. بدون صورت گرفتن این فعل نخستین از جانب خدا، هرگز دین به معنای اسلامی این کلمه وجود پیدا نمی کند.

ولی، اگر انسانی که معنی ژرف آیه را بفهمد نباشد، فعل خدا بیحاصل و بی اثر می ماند، چنانکه قرآن می گوید:

قَد بَيَّنّا لَكُمُ الآياتِ إن كُنتُم تَعقِلونَ

«برای شما نشانه ها (**آیات**) را آشکار کردیم، اگر بتوانید بفهمید».[۲]

ولی، با همهٔ آنکه خدا **آیات** خود را یکی پس از دیگری به آدمی نشان می دهد، اگر همهٔ افراد بشر مانند کفّار می بودند که «کر و گنگ و کورند و نمی فهمند»[۳]، آنگاه دیگر از **آیات** کاری برنمی آمد.

آیات در آن هنگام به نشان دادن آثار مثبت خود آغاز می کنند که آدمی از طرف خود فهم ژرفی نشان دهد. در اینجا قسمت بشری موضوع آغاز می شود. و این فعّالیّت مهمّ بشری با افعال گوناگونی در قرآن بیان شده (ستون ۲) که نمایندهٔ جنبه های گوناگون فهم است.

بنابر قرآن، سرچشمهٔ این عمل فهم انسانی در قابلیّت روانشناختی است که **لُبّ** یا **قَلب** «دل» نام دارد (ستون ۳). همهٔ فعّالیّتهای عقلی و ذهنی ذکر

---

۲ ــ سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۱۴/۱۱۸.

۳ ــ صُمٌّ بُكمٌ عُمىٌ فَهُمْ لايَعقِلونَ، سورهٔ بقرهٔ، آیهٔ ۱۶۶/۱۷۱.

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)
بخش انسانی						بخش الاهی
خدا آیه را فرو می فرستد	آدمی معنی آیه را می فهمد	عضو فهمیدن	معانی آیات	واکنش آدمی	نتیجهٔ فوری	نتیجهٔ نهایی
			[A]		[I]	
	عَقَلَ	لُبّ	نِعمَة		شُکر	ایمان
تنزیل	فَهِمَ	(جمع: اَلباب)	رَحمَة	[a]	(A - a)	(I,II)
	فَقِهَ	قَلب	وغیره	تصدیق		
	تَفَکَّرَ	(فؤاد)	(تَبشیر)		[II]	
	تَذَکَّرَ		[B]	[b]	تَقوىٰ	کُفر
	تَوَسَّمَ		انتقام	تکذیب	(B - a)	(III)
	وغیره		عِقاب			
			عذاب		[III]	
			سَخَط		کُفر	
			وغیره		(A.B - b)	
			(إنذار)			

شدهٔ در ستون۲ چیزی جز تجلّی ملموس این قابلیّت یا اصل اساسی عقلی و ذهنی نیست. **قلب** همان چیزی است که به آدمی شایستگی «فهمیدن» **آیات** الاهی را می‌بخشد، و به همین جهت اگر این منبع اصلی فهم در بسته و مهر شده باشد و درست کار نکند، دیگر اصلاً آدمی نمی‌تواند چیزی بفهمد:

وَ طُبِعَ عَلٰى قُلوبِهِم فَهُم لایَفقَهونَ

«ومهری بر دلهای ایشان نهاده شد، پس نمی‌توانند بفمند»[۴]

قلب طبیعتاً چنان ساخته شده که، اگر درست وهنجاری کارکند، معنی **آیات** را می‌فهمد. آیا اگر **آیات** را خوب فهم کند، درآنها چه خواهد دید؟ این مسئله‌ای است که به ستون ٤ جدول مربوط می‌شود. در این ستون معنی و منظور **آیات**. بدان صورت که بر **قلب** فهمنده آشکار می‌شود، آمده است. برای چنین قلبی، بیشتر **آیات** نمادهای دوچیزند که متقاطر و متقابلند. بعضی از **آیات** رمز و نماد خیر و محبّت بیحدّ و رحمت و مرحمت خدایند، در صورتی که بعضی دیگر خشم و انتقام و عذاب هولناک الاهی را نمایش می‌دهند. درحالت اوّل، فعلِ الاهیِ نشان دادن **آیت**ــ یا انتقال آن از طریق پیغمبر به نوع بشرــ **تَبشیر** یعنی «خبر خوش دادن» نامیده می‌شود، و در حالت دوم **اِنذار** یعنی «آژیر دادن» یا به صورت برهنه‌تر **وَعید** یعنی «بیم دادن» است. و پیغمبر به مناسبت همین دو عمل مژده دادن و بیم دادن که بر عهدهٔ او است، گاه **مُبَشِّر** خوانده می‌شود و گاه **مُنذِر**.

ستون بعدی (۵) واکنش آدمی را در مقابل **آیات** نشان می‌دهد. واکنش اساسی بشری یا به صورت **تصدیق** یعنی «راست پنداشتن و باور کردن» **آیات** است، و یا به صورت **تکذیب** یعنی «دروغ پنداشتن و باور نکردن» به آنها. این دو شاخه شدن واکنش آدمی در برابر **آیات** اهمّیّت فراوان دارد، چه مستقیماً از یک طرف به باور کردن یا **ایمان** می‌انجامد، و از طرف دیگر به باور نکردن یا **کفر**. نتیجهٔ مستقیم این دوشاخه شدن واکنش بشری همراه با ساخت معنیشناختی آن در ستون ٦ جدول آمده است. در آن صورت که آدمی لطف

---

٤ ــ سورهٔ توبه، آیهٔ ۸۸/۸۷.

الاهی را که با **آیات** دستهٔ اوّل همراه است حق می‌پندارد ــ یعنی [a]+[A] ــ نتیجهٔ آن **شُکر** [I] است به معنی دینی این کلمه. و در آن صورت که **آیات** دستهٔ دوم را می‌پذیرد و حق می‌شمارد ــ یعنی [a]+[B] ــ از آن **تقویٰ** [II] نتیجه می‌شود که معنی ابتدایی و اساسی آن ترس از مالک روز پاداش و کیفری است که خواهد داد. برخلاف، اگر آدمی آنچه را که در ذیل [A] آمده است باطل و دورغ پندارد ــ یعنی [b]+[A] ــ نتیجه **کفر** [III] است. چنانکه می‌دانیم همین کیفیّت دربارهٔ [B] نیز صدق می‌کند؛ سپس ــ [b]+[B][A] ــ **کفر** معنای فنّی بی‌ایمانی پیدا می‌کند.

در مرحلهٔ نهایی که با ستون ۷ نمایش داده‌ایم، [I] و [II] باهمدیگر یکی شده و از این ترکیب **ایمان** به معنی اسلامی این کلمه بیرون آمده است. و **ایمان** در اینجا مقابل **کفر** است به مفهومی که با [b]+[B][A] نموده می‌شود.

آشکار است که همهٔ این کیفیّات که از تنزیل **آیات** به توسّط فعل الاهی آغاز می‌شود، و به **ایمان** یا **کفر** می‌انجامد، یک دستگاه تصوّری منسجمی را می‌سازد. از آن شبکهٔ متراکمی از ارتباطات فراهم می‌آید که در آن هر کلمه، به طریقی خاص، با همهٔ اجزاءِ دیگر این شبکه پیوستگی پیدا می‌کند، و هر یک از آنها از لحاظ پیوندی که با دیگران دارد، به صِبغَه و رنگ خاص درمی‌آید. تصوّر **آیه** (آیت) و میدان آن فرصت خوبی است برای آنکه حقیقت «میدان معنیشناختی» با مثالی ملموس نمایانده و معلوم شود که از ترکیب اتّفاقی و تصادفی کلمات چگونه می‌توان آن را تمیز داد. یک «میدان معنیشناختی» که در اینجا نمونه‌ای بسیار عالی از آن را در برابر چشمان خود داریم، فقط یک زمینه نیست که درآن عدّه‌ای از کلمات برحسب اتّفاق کنار یکدیگر قرار گرفته باشند.[۵] در یک میدان معنیشناختی هیچ چیز اتّفاقی نیست؛

---

۵ ــ مثلاً جملهٔ «نَسِیا حوتَهُما» را که در آیهٔ ٦١/٦٠ از سورهٔ بنی اسرائیل آمده و مربوط به حضرت موسی و خادم او است درنظر بگیرید. ترکیب دو کلمهٔ «نسیا» (فراموش کردند) و «حوتهما»

هر ترکیب در داخل این میدانْ اساسی است، بدین معنی که نمایندهٔ جنبهٔ خاصّی از جهانبینی است.

این گفته را نباید به این معنی گرفت که کلمه‌ای که متعلّق به این میدان خاصّ است نمی‌تواند در میدانهای معنیشاختی دیگر وارد شود و ترکیباتی بسازد. کلمهٔ واحد ممکن است به چندین میدان متعلّق باشد و معمولاً هم‌چنین است. کلمهٔ **قَلب** منحصراً جایگاه **تصدیق** یا **تکذیب** نیست؛ مکان عدّه‌ای از فعّالیّتهای ذهنی دیگر نیز هست. کلمهٔ **عَقَلَ** منحصراً و لزوماً معنی «فهم کردن **آیات** الاهی» ندارد. ولی تا آن زمان که در میدان خاصّ آیات به کار می رود، رنگ معنیشناختی خاصّ و بسیار مهّمی دارد که از ارتباط داشتن با سایر اعضای این دستگاه و از تأثیرپذیرفتن از ساختمان خاصّ کلّ میدان پیدا کرده است.

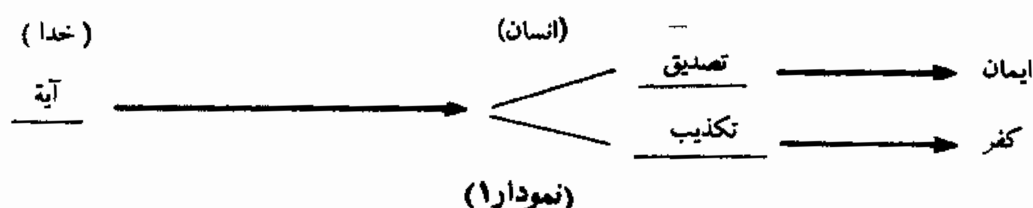
این گونه رنگ معنیشناختیْ بسیار لطیف و دقیق و در یافت آن بی اندازه دشوار است، ولی در تعیین معنی کلمات اهمّیّت فراوان دارد. معنی هر کلمه تنها با معنی ابتدائی و اساسی آن تمام نمی‌شود. علاوه برآن یک معنای نسبی نیز دارد، و این معنای نسبی همیشه از ترکیباتی حاصل می شود که با این کلمه در داخل یک دستگاه صورت می گیرد.

۲ ــ هدایت الاهی

در بخش گذشته ساختمان کلّی میدان معنیشناختی را که در پیرامون کلمهٔ کانونی **آیه** تشکیل می شود، مورد بحث قرار دادیم. قسمت اساسی این میدان معنیشناختی را می توان به اختصار چنین توصیف کرد: (۱) خدا آیه را فرو

(ماهی خود را) کاملاً تصادفی و اتّفاقی است و به هیچ وجه یک میدان معنیشناختی به‌وجود نمی آورد. هیچ کس نخواهد گفت که فعل «نسیا» از این ترکیب خاص رنگ معنیشناختی و یژه پیدا کرده است.

می فرستد؛ (۲) واکنش انسان چنان است که یا آن آیه را می پذیرد و حق می شمارد (**تصدیق**)، یا به عنوان اینکه باطل است منکر آن می شود (**تکذیب**)؛ (۳) اوّلی طبیعتاً به **ایمان** می انجامد و دومی به **کفر**.



(نمودار۱)

ولی این تنها میدان معنیشناختی آیه نیست که در قرآن می توان یافت. در حقیقت قرآن در پیرامون اندیشهٔ فرو فرستاده شدن **آیات** از جانب خدا دومیدان مختلف می سازد. نکتهٔ جالب توجّه آن است که این دومیدان در جهانبینی قرآنی کاملاً مجزّا و مستقلّ از یکدیگر نیستند، بلکه چنان ساخته شده‌اند که از لحاظ ساختمان اساسی درست مطابق یکدیگرند. تا آنجا که به چارچوبهٔ تجریدی آنها مربوط می شود، هردو تقریباً درست یک چیزند؛ تنها یک ساختمان است که دو بار از آن استفاده شده، و هر بار لباس تصوّری دیگری برآن پوشانده‌اند تا بدین ترتیب دومیدان معنیشناختی مختلف حاصل شود. و این تطابق و تناظر صوری میان دومیدان که منعکس کنندهٔ قطعهٔ واحدی از حقیقت و واقعیّت ـــ دراین مورد خاص، فعّالیّت ارتباطی خدا ـــ به دو راه متفاوت هستند، برای منظور ما حایز اهمیّت خاصّ است، چه در اینجا می بینیم که قرآن خود وسیلهٔ تفسیر خویش است.

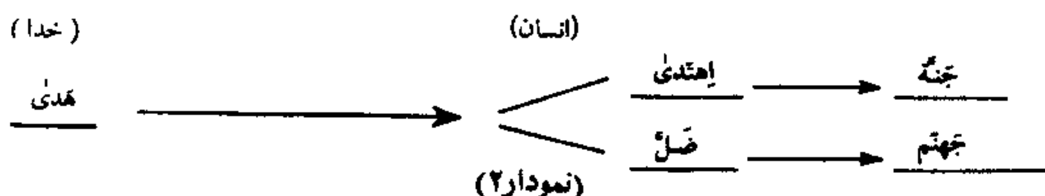
یکی از خصوصیّات این دستگاه دوم آن است که در آن «مَفصلیداری» * میدان با دسته‌ای از تصوّرها و مفاهیم صورت گرفته است که، برخلاف آنها که در دستگاه اوّل به کار رفته‌اند، ظاهراً هیچ کاری با عمل ارتباط ندارند.

در اینجا، به جای تصوّر **آیات**، تصوّر «راهنمایی» (**هُدیٰ**) جانشین شده است. و این مستلزم آن است که فعل خدایی **تنزیل آیات** از دیدگاه قرآنی همان راهنمایی او باشد؛ **آیات** چیزی نیست جز تعبیری مجسّم از خواست او برای

---

* articulation

هدایت کردن بندگان خود به راه راست. و درست بدان گونه که در دستگاه اوّلی انسان می تواند **تصدیق** یا **تکذیب** را برگزیند، در دستگاه دوم نیز آزاد است که در برابر فعل الاهی به یکی از دوصورت ممکن واکنش نشان دهد، یعنی یا



(نمودار۲)

راه **اِهتِدا** «پیروی از راهنمایی» را بپذیرد، یا راه **ضَلال** «گمراهی» را که عبارت از نپذیرفتن پیروی از راهی است که با کمال لطف به او عرضه شده است. آنان که راه اوّل را انتخاب می کنند در طریق **جَنَّت** «بهشت» گام بر می دارند، و آنان که راه دوم را برمی گزینند در طریق **جهنّم** «دوزخ».

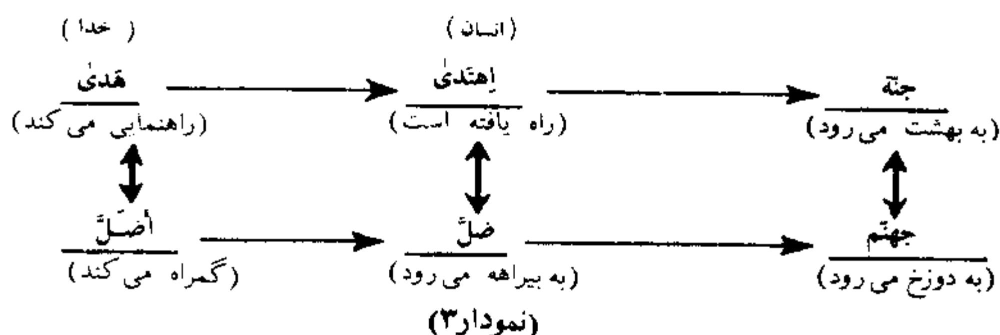
ولی این همه هنوز نیمهٔ اوّل تصویر است. اهمّیت نیمهٔ دوم کمتر از اهمّیت نیمهٔ اوّل نیست، و هرچند در صحنهٔ قرآنی این دو به سادگی در کنار یکدیگر قرار گرفته اند و ظاهراً هیچ پریشانی و آشفتگی پدید نمی آورند، بعدها به آن آغاز کردند که با یکدیگر تصادم پیدا کنند، و مخصوصاً در علم کلام کار به تضادّ و تناقض آشکار میان آن دو انجامید.

در این روایت دوم، سراسر میدان از دیدگاه **قضاء وقدر**، که پیشتر در ارتباط با مسئلهٔ رابطهٔ وجود شناختی میان خدا و انسان از آن بحث کردیم، در معرض ملاحظه قرار می گیرد. از این دیدگاه خاص، هرآنچه برروی زمین اتّفاق می افتد، درآخرین تحلیل نتیجهٔ ارادهٔ خدا است. آنکه راه راست را برمی گزیند و **اهتداء** را بر **ضلال** ترجیح می نهد، یا کسی که از راه راست منحرف می شود و **ضلال** را به جای **اهتداء** انتخاب می کند، درحقیقت به اختیار خویش چیزی را برای خود انتخاب نکرده است. واکنشی که به هر یک از دو صورت در برابر هدایت الاهی نشان می دهد، نتیجهٔ ضروری خواست و مشیّت خدا است. وی از آن جهت **ضلال** یا **اهتداء** را انتخاب نمی کند که خود چنین خواسته است، بلکه از آن جهت چنین می کند که خدا خواسته است که او چنین کند. به عبارت دیگر، **اهتداء** و **ضلال** هردو بسته به **مشیّت** الاهی است:

مَن يَشَإِ اللّهُ يُضلِلهُ وَ مَن يَشَأ يَجعَلهُ عَلىٰ صِراطٍ مُستقيم

«هرکه را خدا بخواهد گمراه می کند و هرکه را بخواهد بر راه راست قرار می دهد». [۶]

این تعبیر دوم موضوع را می توانیم با نمودار شمارهٔ III نمایش دهیم. و چون نمودارهای II و III را با یکدیگر مقایسه کنیم، بلافاصله اختلاف اساسی میان این طرز تصوّر و طرز تصوّر نخستین را درخواهیم یافت.



(نمودار۳)

با مقایسه این امر آشکار می شود که در دستگاه دوم چنان نیست که مانند دستگاه اوّل آدمی در مقابل راهنمایی خدا با **اهتداء** «راه یافتن» یا **ضلال** «گمراه شدن» واکنشی نشان دهد، بلکه در مقابل **هُدیٰ** با **اهتداء** و در مقابل **اِضلال** «گمراه کردن» با **ضلال** «گمراه شدن» واکنش نشان می دهد. و این معادل با این گفته است که، بنابراین نظر، دیگر آدمی آزاد نیست که در مقابل راهنمایی خدا یکی از دو راه **اهتداء** یا **ضلال** را انتخاب کند. چنان می نماید که همه چیز از پیش **معیّن ومسجّل** شده است. **ضلال** «گمراه شدن» چیزی جز نتیجهٔ مستقیم و ضروری **اضلال** یعنی گمراه کردن خدا نیست. و در مقابل این فعل «گمراه کردنِ» خدا هیچ کس نمی تواند ایستادگی کند، و در چنین حالتی حتّی پیغمبر هم نمی تواند، بنابر آنچه مکرّر در قرآن آمده، امید آن داشته باشد که کسی را که چنین شده به راه راست باز گرداند.

بدین ترتیب در مرحلهٔ آغازین این دستگاه دوم، تقابلی اساسی میان **هَدیٰ** «راهنمایی» و **اَضَلَّ** «گمراه کردن» مشاهده می کنیم، و این تقابل در

---

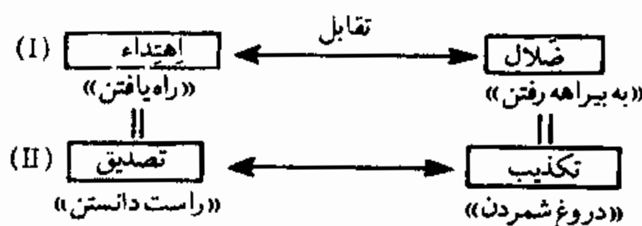
۶ ــ سورهٔ انعام، آیهٔ ۳۹.

تمام دستگاه امتداد پیدا می کند، و دو خط به دست می آید که از آغاز تا انجام به موازات یکدیگر حرکت می کنند.

وجود دو «روایت» مختلف از یک «سرگذشت» و تضادّ میان آنها در قرآن جزاین نمی توانست که بعدها میان متفکّران اسلامی مسائل دشواری را دربارهٔ مفهوم آزادی بشری و مسئولیّت اخلاقی پیش آورد. چه اگر منحصراً لحاظ منطقی را در نظر بگیریم، ناچار به وجود تناقض منطقی این دو دستگاه متوجّه خواهیم شد. چیزی که هست ایستگاه قرآن ایستگاه منطقی محض نیست. اندیشهٔ قرآنی برسطحی آشکار می شود که به صورت اساسی با منطق عقل بشری تفاوت دارد، و تا زمانی که شخص خود را براین سطح از تفکّر نگاه دارد، جا برای چنین مشکلی باقی نخواهد ماند. به هرصورت، خود قرآن مسئلهٔ آزادی بشری را به این صورت خاص مطرح نکرده است.

بهتر است به جای آنکه در مسئلهٔ کلامی آزادی بشری و عدل الاهی از این پیشتر رویم، به ساختمان درونی معنیشناختی تصوّر و مفهوم هدایت بپردازیم که اجماعاً یکی از مهمترین مفاهیم قرآن است. پیشتر دیدیم که چگونه میدان واحدی در قرآن به دو راه مختلف متصوّر شده است. ولی هر یک از دو دستگاه را که پایه قرار دهیم، به محض آنکه سهم بشری آغاز می شود، همان تقابل تصوّری **اهتداء** و **ضلال** جلوه گر می شود. این امر مشترک میان هردو دستگاه است. و این تقابل **اهتداء** و **ضلال** را تقریباً در همه جای قرآن می توان یافت؛ حقیقت آن است که این دو تصوّر یکی از رایجترین و فراوانترین جفتهای تصوّری قرآن را می سازد.[۷]

همان گونه که پیشتر گفتم، این جفت المثنّایی در میدان معنیشناختی



۷ ـــ سورهٔ زمر، آیهٔ ۳۷/۳۸؛ سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۷۵/۱۷۰، وغیره.

دیگر دارد که جفت **تصدیق ــ تکذیب** در مقابل آیات الاهی است ولی جفت اوّل (I) چیزی دارد که آن را از جفت دوم (II) متمایز می سازد. برخلاف جفتِ دوم، تقابل **اهتداء ــ ضلال**، بدون آنکه تصوّری ضمنی و اساسیتر، یعنی تصوّر «راه» وجود داشته باشد، غیرقابل فهم است. تصوّر راه کلمهٔ کلیدی همهٔ میدان است. به عبارت دیگر، تصوّر و مفهوم راه دراین میدان معنیشناختی همان نقشی را دارد که مفهوم آیه در دیگری دارا است. در قرآن تصوّر راه با کلمات گوناگون بیان شده که **سبیل وصراط** و **طریق** مهمترین آنها است.

به همین گونه کلمات **اهتداء** و **ضلال** نیز عدّه‌ای مترادف دارند. مثلاً به جای **اهتداء** گاه کلمات **رُشد** یا **رَشاد** به معنی «وارد شدن به راه راست» و **قَصد** به معنی «راه به جانب مقصد درست را برگزیدن» استعمال شده است. برای **ضَلال** (از فعل **ضَلَّ**) چندین کلمهٔ مختلف در قرآن به عنوان مترادفات آن به کار رفته است: **عَمِهَ** به معنی «از راه راست منحرف و سرگردان شدن» (مثلاً، سورهٔ بقره، آیه ۱۵/۱٤)، **قَسَطَ** «از راه راست منحرف شدن و تجاوز کردن» (مثلاً سورهٔ ص، آیهٔ ۱۵ــ۱٤)، **نَکَبَ** یا **نَکِبَ** با همان معنی (مثلاً سورهٔ مؤمنون، آیه ۷٦/۷٤)[۸]، **تاهَ** «در بیابان گم و سرگردان شدن» (مثلاً سورهٔ مائده، آیهٔ ۲۹/۲٦) و **غَویٰ**، **غَوِیَ** (مصدر آن **غَیّ** و **غَوایَة**) «به بیراهه رفتن» (مثلاً سورهٔ اعراف، آیه ۱٤٦/۱٤۳).

به آسانی می‌توان دریافت که در همهٔ این تصوّرها و مفاهیم تصوّر اساسی راه مندرج است. مسئله همیشه بدین صورت مطرح است: آیا آدمی راه راست را انتخاب می کند که اورا به مقصد واقعیش که خدا و رستگاری روح او است می رساند، یا از این راه منحرف می شود و کورکورانه در بیابان بیخدایی سرگردان می ماند؟ ولی آنچه مهمتر است توجّه به این امر است که راه مورد نظر تنها یک راه نیست؛ قطعیترین عنصر در تصویر راه به مفهوم قرآنیِ آن **مستقیم** بودن راه است.

---

۸ ــ وَإِنَّ الَّذینَ لایُؤمِنونَ بِالآخِرَةِ عَنِ الصِّراطِ لَناکِبونَ «آنان که به روز دیگر باور ندارند، از راه راست منحرف می شوند».

راهی که خدا به وسیلهٔ آیات خود نشان می دهد، راه راست است. بدان معنی که اگر، بنابر مدلول قرآن، تنها رفتن براین راه را وجههٔ خود قرار دهید، شما را مستقیماً به منزلگاه نجات رهبری خواهد کرد. و این استقامت راه خدایی با کجی (عِوَج) همهٔ راههای دیگر تضادّی آشکار دارد. کجی به آن معنی که به جای رساندن به مقصد شما را از آن دور می کند.

وَأَنَّ هٰذا صِراطی مُستَقیماً فَاتَّبِعوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکُم عَن سَبیلِهِ

«وآنکه این راه راست من است، پس از آن پیروی کنید و از راههای [دیگر] پیروی نکنید که شما را از راه او جدا می سازد».[۹]

در اینجا نیز بار دیگر دو تصوّر را مشاهده می کنیم که همچون دواصل متعارض با یکدیگر تقابل پیدا می کنند: راستی و کجی در میدان معنیشناختی تصوّر راه. آشکار است که «راست» و «کج» دراینجا از کلمات ارزشی هستند، چه دو ارزش دینی را نمایش می دهند که یکی مثبت است و دیگری منفی. تضادّ و تقابل از آن جهت با وضوح خاصّی مشهود است که قرآن کافران را چنان توصیف می کند که پیوسته در آن می کوشند که راه «راست» خدا را «کج» کنند:

لِمَ تَصُدّون عَن سَبیلِ اللّهِ مَن آمَنَ تَبغونَها عِوَجاً

«چرا درآن می کوشید که هرکه را ایمان آورده است از راه خدا منحرف ساز ید و آن را کج می خواهید؟»[۱۰]

لَعنَةُ اللّهِ عَلیَ الظّالِمینَ الّذینَ یَصُدّونَ عَن سَبیلِ اللّهِ وَیَبغونَها عِوَجاً وَهُم بِالآخِرَةِ کافِرونَ

«نفرین خدا بر ستمکارانی که مردمان را از راه خدا منحرف می کنند و آن را کج می خواهند و به روز دیگر کافرند».[۱۱]

دربارهٔ این مفاهیم که، چنانکه هم اکنون دیدیم، میدان معنیشناختی

---

۹ ــ سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۵۳/۱۵٤.

۱۰ ــ سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۹۹/۹٤، عِوَجاً به جای مُعْوَجّةً

۱۱ ــ سورهٔ اعراف، آیات ٤۳ــ٤۵/٤۲ــ٤٤.

گستردهٔ مستقلّی می سازند، باید در نظر داشته باشیم که این مفهوم اخیر راه به هیچ وجه میدان جدیدی نبوده است که به توسّط قرآن برای نخستین بار در واژگان عربی وارد شده باشد. برخلاف، میدانی بسیار قدیمی بود. پیش از آن در جاهلیّت وجود داشت، و در آنجا دارای نقشی عمده بود، با این تفاوت که در جاهلیّت از لحاظ «مادّی» اهمّیّت داشت درصورتی که در اسلام اهمیّت آن کاملاً به استعمال مجازی آن بستگی پیدا کرد.

برای مردمانی که در بیابان زندگی می کردند، مسئلهٔ شناختن راه راست یا گم شدن در میان توده‌های ریگ طبیعتاً مسئلهٔ حیات و ممات بود. در آن روزگاران هر قبیله سرزمین بیابانی مخصوص به خود داشت. در داخل محدودهٔ آن سرزمین یافتن راه درست چندان کار دشواری نبود، ولی هر یک از افراد قبیله، درآن هنگام که از سرزمین ملکی آن قبیله بیرون می رفت، دیگر وسیله ای برای یافتن راه راست و درست نداشت و خود را با تودهٔ ریگی بی سرو بن مواجه می دید آکندهٔ از «ترسها و بیمها» (اَهوال)، که غالباً توصیف آنها در اشعار آمده است، و بیابان درنظر وی همچون غولی جلوه گر می شد که هرآن ممکن بود دهان باز کند و او را طعمهٔ خود سازد. با چنین اوضاع و احوالی فهم این مطلب به کمال آسانی ممکن است که اعراب جاهلیّت شبکهٔ کاملی از مفاهیم و تصوّرها می داشته باشند که متّکی بر هُدیٰ و «راه» بوده باشد. گونه های مختلف راهها را تشخیص می دادند، و بیابان را بنابر خصوصیّت همین راهها به نامهای گوناگون نامگذاری می کردند، یعنی بنابرآنکه مثلاً آب داشته باشد یا نداشته باشد، و راه روشن و آشکاری ازآن بگذرد یا نه، و نظایر اینها. برای آنکه مثال واحدی از میان مثالهای متعدّد آورده باشیم، باید بگوییم که کلمهٔ یَهماء مخصوصاً به بیابان پرمخاطره‌ای گفته می شد که مطلقاً کسی نمی‌توانست بگوید که راه آن از کدام طرف است، و دشت وسیعی از ریگ بود که هیچ جای پای کوفته ای برآن مشاهده نمی شد. حتّی برای عبور کردن ازچنین بیابانی در زبان عربی فعل خاص (عَسَف) وجود داشت:

....مُعتَسِفُ الأرضِ مُقفِرٌ جَهِلٌ

«مردی که در بیابان بدون شناختن راه سفر می کند(معتسف از عَسَف)،

تنها (یعنی جدا ماندهٔ از همراهان)، و کاملاً بدون آشنایی با محل».[۱۲]

و مرد ابلهی که عادت وی آن باشد که با گام نهادن دراین گونه جاهای خطرناک برای خود دردسر ایجاد کند، **عَسِیف** (مشتق از ریشهٔ **عَسَف**) خوانده می شد. ترکیب جالب توجّهی از این مفاهیم در **لامیّةالعرب** معروف شَنفَریٰ چنین آمده است:[۱۳]

وَلَستُ بِمِحیارِ الظَّلامِ إذَا انْتَحَت * هُدَی الهَوجَلِ العِسّیفِ یَهماءُ هَوجَلُ

«من مردی نیستم که در تاریکی شب پریشان و حیران شوم، در آن هنگام که بیابان پر دامنهٔ بی نشانی ناگهان پیش می آید و قدرت راهیابی مرد احمق و بیفکر را از او سلب می کند».

ولی نکتهٔ جالب توجّه آن است که همهٔ این کلمات را بیشتر به معنای حرفی و «مادّی» آنها می فهمیدند. میدان معنیشناختی ساخته شدهٔ با این کلمات، در جاهلیّت هیچ گونه دلالت دینی نداشت. برای مثال خود کلمهٔ **هُدیٰ** را درنظر بگیرید. معنی آن «راهنمایی» به معنای مجرّد این کلمه نبود؛ بیشتر به صورت ملموس به معنای «نشان دادن راه» و مخصوصاً دربیابان بود. کلمهٔ **هادی**ــ که اسم فاعل از فعل **هَدیٰ** «راهنمایی کردن» استــ در جاهلیّت به مردی گفته می شد که کارشناس دریافتن راههای بیابانی بود، و حرفهٔ وی عبور دادن مسافران از بیابان و سالم به مقصد رساندن آنان بود. گذشتن از بیابان خطر فراوان داشت، و حتّی راهنمایان حرفه ای نیز ممکن بود در هرلحظه راه را گم کنند. و این مایهٔ فخر وشادمانی فراوان بود که کسی دراین کار بتواند بهتر از راهنمایان حرفه ای عمل کند. عَبیدبن الأبرَص دریکی از اشعار خود دراین باره تعبیر زیبایی دارد:

هٰذا وَداوِیَّةٍ یَعمَی الهُداةُ بِها * ناءٍ مَسافَتُها کَالبُردِ دَیمومَه
جاوَزتُها بِعَلَنداةٍ ....

«بس است! (بهتر است موضوع صحبت را عوض کنیم). و از بیابان

---

۱۲ ــ عَبیدبن الأبرَص، **دیوان**، چهارده،۲.

۱۳ ــ بیت ۱۹.

وسیعی که راهنمایان حرفه‌ای درآن گم می‌شوند، و دامنهٔ آن دراز و همچون بُرد یَمانی گسترده است، باشتر نیرومند بلند قامت گذشتم».[۱۴]

از اینجا معلوم می‌شود که درآن روزگاران **هادی** خوبی بودن یا **هادی** مجرّبی درسفر همراه داشتن، چه اندازه اهمیّت داشته است. درجهان قرآنی نیز مفهوم **هادی** جایگاهی با اهمّیّت حیاتی دارد. چیزی که هست در قرآن **هادی** خود خدا است که هرگز راه را گم نمی‌کند و بنابراین قابل اعتماد مطلق است. قرآن به این تصوّر کاملاً جنبهٔ روحانیّت بخشیده، و آن را از مادّیترین جنبهٔ زندگی بشری به سطح و تراز نگرش دینی انتقال داده است. در آغازْ تصوّری وابستهٔ به تجربهٔ گذشتن واقعی ازیک بیابان بود. اکنون درقرآن تصوّر و مفهومی دینی و وابستهٔ به جریان زندگی بشری است که آن را مجازاً همچون بیابان پردامنه‌ای تصوّر کرده است که آدمی باید از آن بگذرد.

درست چیزی شبیه به این، و به صورتی طبیعی، برای خود تصوّر «راه» پیش آمده است. **صِراط**[۱۵] و **سبیل** که در قرآن بهترین کلمات نمایندهٔ «راه» هستند، دراین کتاب آشکارا به معنای دینی به کار رفته‌اند. این دوکلمه درقرآن کاملاً مترادف با یکدیگر به کار رفته‌اند، و به آن دسته از کلمات کلیدی تعلّق دارند که در نمایاندن ساختمان اساسی جهانبینی قرآن سهمی عمده دارند. در دوره‌های پیش از اسلام نیز شاعران این دوکلمه را به کار می‌بردند، ولی همیشه منظورشان غیر دینی و مادّی بود.

برای آنکه حقّ مطلب ادا شده باشد، باید بگوییم که بحث درچند کلمهٔ کلیدی نیست که جدا جدا در نظر گرفته شده باشند. سراسر میدان معنیشناختی «راه» در قرآن معنای نمادی ژرف پیدا کرده است. به عبارت دیگر، قرآن تمام میدان تصوّری را، با همهٔ کلمات فردی سازندهٔ آن، از تراز مادّی

---

۱٤ ــ **دیوان**، چهل و یک، ۱۳ــ۱۲.

۱۵ ــ این کلمه وامی قدیمی از کلمهٔ لاتینی **سْتراتا** (strata) به معنی «راه سنگفرش شده» یا اصطلاحاً «راه رومی» است. در دیوان عبیدبن الابرص به صورت جمع **صُروط** به معنی راههای معمولی آمده. اعراب جاهلی، تا آنجا که از روی ادبیّات برجای ماندهٔ از ایشان می‌توان داوری کرد، ظاهراً هیچ خاطره‌ای از این ریشهٔ اصلی نداشته‌اند.

اندیشه به تراز دینی آن انتقال می دهد، و به آن روحانیّت می بخشد، و دستگاه مجازی مفاهیم را که بدین ترتیب تشکیل می شود همچون پایه ای قرار می دهد و برآن فلسفهٔ دینی را بنا می کند.

۳ ـ عبادت همچون وسیله ای برای ارتباط

همان گونه که پیش از این اشاره کردیم، ارتباط میان خدا و انسان، خواه شفاهی و خواه غیر شفاهی، نمودی یکطرفی نیست بلکه دوطرفی ومُتَعاکِس است. متناظر با ارتباط از نوع شفاهی خدا با انسان که چیزی جزوحی نیست، **دعا** که خواندن خدا به توسّط انسان است به امید یاری و دستگیری، نوع ارتباط شفاهی است که جهت صعودی دارد. به همین ترتیب، ارتباط غیرشفاهی از جانب خدا که فرو فرستادن آیات غیرشفاهی است، نظیری در عبادت بشری دارد که در اسلام **صَلات** («نماز») نامیده می شود. در حقیقت صلات یا عبادت را از دیدگاههای مختلف می توان مورد نظر قرار دارد. ولی از دیدگاه خاصّ بحث کنونی ما، نوع غیر زبانی ارتباط در جهت صعودی، یعنی از جانب انسان به جانب خدا محسوب می شود، چه «بیان وتعبیر» تنزیه و تقدیس عمیقی است که بنده در برابر خدای قادر متعال ابراز می دارد. انسان، به جای آنکه تنها کلمات و آیات خدا را به صورت انفعالی دریافت کند، مأموریّت و دستور مؤکّد یافته است که احساس تقدیس و تنزیه خویش را به شکل مثبت به وسیلهٔ انجام دادن یک دسته از اعمال بدنی همراه با کسانی که دراین احساس باوی شریکند، آشکار سازد.

در **صلات** «نماز» البتّه عناصر شفاهی نیز هست، چه علاوه بر حرکات بدنی خاص، قراءت بعضی از آیات قرآنی و ادای شهادتین و درود فرستادن

بر پیغمبر(ص) و غیره نیز سهم مهمّی دراین عبادت دارد[16]. ولی باید توجّه داشته باشیم که عناصر شفاهی نماز، یعنی کلمات، در اینجا به صورتی جز آن صورت که در **دعا** به کار می روند استعمال می شوند، چه این کلمات در نماز با تشریفات و شعائر خاص به کار می رود؛ همهٔ کلمات در نماز اهمیّت شعائری دارند، درصورتی که در دعا به صورت بیان اندیشهٔ شخصی و بیان احساسات در لحظهٔ خاص به کار می روند. خلاصه آنکه شخص در دعا آنچه را می گوید به «قصد» می گوید و همان را می خواهد. در صورتی که در **صلات** کلماتی که شخص ادا می کند بیان اندیشه های شخصی او نیست، بلکه طبیعت نمادی دارد، بدین معنی که جزئی ازعمل شعائری را تشکیل می دهد. عنصر شفاهی در **صلات** به هیچ وجه شفاهی به معنی متعارفی این کلمه نیست. از این گذشته، آنچه در نماز اهمّیّت دارد شکل کلّی عبادت است که بسیار دور از شفاهی است. روی هم رفته راه ارتباطی غیر شفاهی از انسان به جانب خدا است؛ راه بشری برقرار کردن تماسّ مستقیم با خدا به میانجیگری شکل خاصّ عبادتِ واجب شدهٔ از جانب خدا است.

صلات، نه از جهت اسم بلکه از لحاظ روح آن، به روزگاران پیش از اسلام می رسد. در همهٔ احادیث معتبر این مطلب مورد قبول است که پیغمبر اسلام، به پیروی از سنّت مرسوم میان بعضی ازمتدیّنان مکّه، هرسال چند روز از کارهای دنیوی دست می کشید و برای عبادت به غاری در کوه حِراء نزدیک مکّه می رفت. و بنابر احادیث، این عمل پیغمبر(ص) چندین سال دوام داشت تا آنکه سرانجام **وحی** بر وی نازل و به پیامبری مبعوث شد. این عبادت پیش از بعثت درحدیث به نام **تَحَنُّث** خوانده شده است. با آنکه ریشهٔ این کلمه درست شناخته نیست، قطعی است که مقصود ازآن بعضی از اعمال و افعال عبادتی بوده است. و شاید بتوانیم آن را مرحلهٔ پیش از اسلامی **صلات** بدانیم.

به هرصورت، نماز یا شکل شعائری عبادت به زودی یکی از سازمانهای

---

۱٦ ــ «عبادت مشتمل است بر گفتار و کردار و خودداری [از بعضی اعمال]» (الصّلاةُ قَولٌ وَعَمَلٌ وَ إمساکٌ)، الشّافِعی،الرِّسالَة،ص ۱۲۱.

عمدهٔ اسلام شد، و به عنوان برجسته‌ترین سیمای اجتماع نوساختهٔ مسلمانان در میان واجبات دینی جایگاه مهمّی پیدا کرد. در اینجا ضرورتی ندارد که وارد جزئیّات این عبادت شویم.[۱۷] کافی است گفته شود که **سُجود** (از فعل سَجَدَ) که اوج این عبادت است و درآن مؤمنان پیشانی خود را در مقابل موضوع عبادت یعنی خدا به خاک می سایند، در میان اعراب پیش از اسلام شناخته بود و آن را عالیترین وسیلهٔ ادای احترام و تکریم می شمردند. مثلاً نابِغَهٔ شاعر جاهلی دربارهٔ زیبایی سحرآمیز دختری چنین گفته است:[۱۸]

أو دُرَّةٍ صَدَفِيَّةٍ غَوّاصُها * بَهِجٌ مَتىٰ يَرَها يُهِلُّ وَيَسجُدُ

....

لَوأَنَّها عَرَضَت لِأَشمَطَ راهِبٍ * عَبَدَ الإلٰهَ صَرورَةٍ مُتَعَبِّدِ

«یا (آن دختر همچون) مروارید صدفی است که صیدکنندهٔ آن از دیدنش شادمان می شود و بانگ ستایش برمی دارد و پیشانی بر خاک می ساید».

«اگر آن دختر خود را بر راهب سپیدموی مجرّدی که سراسر عمر را به عبادت گذرانده است آشکار کند، آن راهب به پرستش خدا خواهد پرداخت».

واّما دربارهٔ معنی اساسی **صلاة** این را می دانیم که فعل **صَلّیٰ** عموماً به معنی «درود فرستادن و برکت و رحمت برای کسی خواستن» است، و این معنی در ادبیّات قرآنی و پیش از قرآن هردو وجود دارد.[۱۹]

أعشیٰ در توصیف خوب نگاه داشتن شراب چنین گفته است:

وَقابَلَها الرّيحَ في دَنِّها * وَصَلّىٰ عَلىٰ دَنِّها وَارتَسَم

«و (فروشنده شراب) آن را با خمره‌اش در برابر باد نهاد و برای

---

۱۷ ــ برای اطلاع از این تفاصیل به ا.ا. کلورلی، **عبادت در اسلام**، مدرس، ۱۹۲۵ــ E.E. Calverly. **Worship in Islam** ــ مراجعه کنید.

۱۸ ــ **دیوان**، ص ۵۲، بیت ۲؛ ص ۵٤، بیت ۲.

۱۹ ــ صلّی علی فلان = دعا له بخیر، بازکنَ: سورهٔ توبه، آیهٔ ۸۵/۸٤، و آیهٔ ۱۰۴/۱۰۳؛ سورهٔ احزاب، آیهٔ ۴۳/۴۲ بعضی از مثالهای قرآنی است.

خمره‌اش طلب برکت کرد و از خدا یاری خواست (تا شراب ترش نشود)».[۲۰]

ولی مهمتر از این برای منظور ما این امر است که در جاهلیّت کلمهٔ **صلاة** گاه به معنایی استعمال می شده که بسیار به تصوّر قرآنی آن نزدیک است.

مثلاً از عَنتَرَة در مدح خسروانوشیروان این بیتِ بسیار جالب توجّه برجای مانده است:[۲۱]

تُصَلّی نَحوَهُ مِن کُلِّ فَجٍّ * مُلوکُ الأرضِ وَهْوَلَها إمامُ

«همهٔ شاهان زمین از هرجای جهان (معنای تحت‌اللفظی: از هر گذرگاه دره‌ای) به او ادای احترام می کنند؛ همهٔ مردمان روی زمین رو به سوی او می کنند».

کلمهٔ **إمام** که دراین شعر آمده جالب توجّه است. به معنی نقطه‌ای است که نظر به آن معطوف و متوجّه می شود. بدین معنی مترادف با یکی از اصطلاحات مهمّ قرآنی مندرج درمیدان **صلاة** یعنی **قِبلَه** است که از لحاظ فنّی به معنی جهتی است که روی مؤمنان در نماز باید بدان سو باشد. آنچه اهمیّت دارد اینکه همین شاعر در شعر دیگری در مدح انوشیروان کلمهٔ **قبله** را چنین آورده است:[۲۲]

یا قِبلَةَ القُصّادِ یا تاجَ العُلا *....

قُصّاد جمع **قاصد** یعنی «کسی که قصد و آهنگ چیزی می کند» است، یا «کسی که خواستار رفتن به طرف چیزی است». بنابراین معنی مصراع فوق چنین می شود: «ای کسی که روی همهٔ مردمان به جانب تو است، و ای افسر بزرگواری!».

چنانکه آشکاراست، دراینجا محتوی مادّی **صلاة** با **صلاة** اسلامی

---

۲۰ ــ در **لسان العرب**، دوازدهم، ص ۲٤۲، اِرتَسَمَ به صورت «به دعا از خدا حمایت خواستن» ترجمه شده، ولی بنابر نظر آبو حَنیفَه این فعل دراینجا به معنی «درِ خمره را خوب بستن و مهر کردن» است.

۲۱ ــ **دیوان**، ص ۱٦٤، بیت ۱٦.

۲۲ ــ **دیوان**، ص ۱۷۱، بیت ۸.

تفاوت دارد، ولی ساختمان صوری همان است؛ تنها تفاوت درآن است که در اینجا قبله، به جای آنکه درجهت خانهٔ کعبه باشد، کاخ سلطنتی شاهنشاه ایران است، و خود عبادت به جای آنکه پرستش خدا باشد پرستش شاهنشاه است.

فصل هفتم

رابطهٔ تبلیغی یا ارتباطی میان خدا و انسان
ــ ارتباط زبانی ــ

۱ ــ سخن خدا (کلام‌الله)

همان گونه که چندین بار پیش از این تکرار شد، رابطهٔ تبلیغی یا ارتباطی میان خدا و انسان از دید قرآنی دوجانبه است: (۱) از خدا به انسان و (۲) از انسان به خدا. در فصل گذشته از گونهٔ غیرشفاهی این ارتباط سخن گفتیم. چنانکه درآنجا گفتم، گونهٔ شفاهی که موضوع بحث فصل حاضر است، درآخرین تحلیل چیزی جز حالت خاصّی از یک نمود ارتباطی کلّی میان خدا و انسان نیست که به صورت غیرشفاهیِ خاص تجسّم پیدا می کند. و چون چنین است، آنچه دربارهٔ ساخت اساسی ارتباط غیرشفاهی گفته شد، روی هم رفته، تا آنجا که به جانب خدا انسانِ موضوع مربوط می شود، در مورد ارتباط شفاهی نیز قابل تطبیق است. به عبارت دیگر، **وحی** چیزی جز حالت خاصّی از **تنزیل آیات** نیست. تنها چیزی که هست اینکه، وحی چندان متمایز از اشکال دیگر «فرو فرستادن» یا **تنزیل** است که باید به عنوان گونهٔ خاصّ جداگانه دربارهٔ آن بحث شود. و این نیز همان دید قرآنی دربارهٔ این مسئله است. در قرآن، برای **وحی** مقام خاص اختصاص یافته است. همچون چیزی خارق‌العاده و اسرارآمیز جلوه گر می شود که راز آن برعقل متعارفی آدمی قابل گشوده شدن نیست. و بنابراین میانجیگری شخصی به نام «پیغمبر» برای دریافت آن ضرورت دارد. از این لحاظ، آن **آیات** که خدا بدین صورت خاص فرو می فرستد، کاملاً متفاوت با **آیات** دیگری است که «طبیعی» هستند و بنابراین

دردسترس هرموجود بشری که قابلیّت «فهم درست» داشته باشد قرار دارند.

باید بگوییم که یکی ازبرجسته‌ترین و متمایزترین نشانه‌های سه دین بزرگ ازریشهٔ سامی، یعنی یهودیّت و مسیحیّت و اسلام، که مشترک میان همهٔ آنها است، این است که سرچشمهٔ تاریخی و آخرین ملاک تضمین و حقیقت تجربهٔ دینی مؤمنان دراین واقعیّت ابتدایی واصلی است که خدا خود را بر موجودات بشری آشکار کرده است. و وحی دراسلام بدان معنی است که خدا «سخن می گوید»، و خود را به میانجیگری زبانی که قابل فهم بشر است آشکار می سازد. این مهمترین و اصلیترین واقعیّت است. بدون صورت گرفتن این فعل اصلی و ابتدایی ازجانب خدا، بنابرفهم اسلامیِ کلمهٔ دین، هیچ دین واقعی نمی توانسته است برروی زمین پیدا شود.

پس مایهٔ شگفتی نیست که اسلام ازهمان آغازبی اندازه متوجّه به زبان بوده باشد. اسلام درآن هنگام ظهور کرد که خدا سخن گفت. همهٔ فرهنگ اسلامی با این واقعیّت تاریخی آغاز کرد که انسان با زبانی که خود سخن می گفت طرف خطاب خدا شد. این عمل موضوع سادهٔ «فرو فرستادن» یک کتاب مقدّس به توسّط خدا نبود. دردرجهٔ اوّل بدان معنی است که خدا «سخن گفت». و این درست همان معنی وحی است. وحی اساساً مفهومی زبانشناختی است.

اکنون وحی بدین معنی، درزمینه‌های قرآنی، دوجنبهٔ متفاوت ولی با اهمّیّت برابر دارد. یکی ازآنها مربوط به سخن و کلام بودن آن به دقیقترین معنی فنّی کلام و متمایز ازلسان «زبان» است. جنبهٔ دیگربه این واقعیّت وابسته است که ازهمهٔ زبانهای فرهنگی که درزمان ظهور اسلام دردسترس بود، خدا عمداً زبان عربی را همچون وسیلهٔ تکلّم خود برگزید نه برحسب تصادف و اتّفاق، و این مطلبی است که قرآن دربارهٔ آن تأکید کرده است. با استفادهٔ ازاصطلاحات سُوسوری[1] می توانیم میان این دوجنبه بدین شکل تمایز قائل شویم که بگوییم اوّلی جنبهٔ کلامی مسئله است و دومی جنبهٔ زبانی و

---

۱ ــ منسوب به فِردنیان دُوسُوسور (۱۹۱۳ــ ۱۸۵۷) زبانشناس سوئیسی.

لسانی، چه کلام و لسان عربی اجمالاً متناظر با پارُول (parole) و لانگ (langue) فرانسه‌اند که دُو سُوسور آنها را به کار برده است. این هردو جنبه بعدها تأثیر فرهنگی شدیدی در تاریخ اندیشهٔ اسلامی پیدا کرد، و به تدریج که پیش می‌رویم اهمّیّت آنها بهتر واضح خواهد شد. نخست توجّه خود را به جنبهٔ سخنی و کلامی وحی معطوف می‌داریم.

در ابتدا توجّه خواننده را به این نکته جلب می‌کنیم که وحی، بنابر طرز تصوّر قرآنی نسبت به آن، کلام خدا است. وحی = کلام اللّه. و این تأویل و تفسیری است که مکرّر در قرآن آمده است، و چیزی نیست که از پیش خود ساخته باشیم. به آسانی می‌توان دریافت که این امر از لحاظ موضوع بحث فصل حاضر حایز اهمیّت فراوان است. آوردن یکی دومثال از قرآن ما را در این خصوص متقاعد می‌سازد. مثلاً در آیهٔ ٦ از سورهٔ توبه چنین آمده است:

وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ

«واگر یکی از مشرکان از تو [ای محمّد] پناه خواست، او را درپناه خود گیر تا کلام‌اللّه را بشنود».

آشکار است که «سخن خدا» اشاره به چیزی است که خدا به پیامبرش گفته، یعنی اشاره به وحی است که براو نازل شده است. همچنین در آیهٔ ۷۵/۷۰ از سورهٔ بقره ضمن اشارهٔ به وحی شدن شریعت موسی چنین آمده است:

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ

«آیا امید آن دارید که به شما ایمان آورند و حال آنکه گروهی از ایشان «سخن خدا» (کلام اللّه) را می‌شنیدند و پس از فهمیدن آن را از پیش خود و دانسته تحریف می‌کردند».

خود امکان باز گرداندن وحی به صورت تحلیلی تر («کلام خدا») به وضوح نشان می‌دهد که این نمود از لحاظ معنیشناختی دونقطهٔ تأکید متفاوت

دارد: (۱) خدا و (۲) کلام. به عبارت دیگر این مفهوم برروی دو پایه ایستاده است.

هنگامی که تأکید مخصوصاً برروی پایهٔ اوّل یعنی خدا است، و تمام نمود از این ناحیه درمعرض دید واقع می شود، مفهوم وحی به معنی طبقهٔ خاصّی از کلمات است که نمی توان آنها را به صورت خاص درهیچ جنبه ای از رفتار کلامی متعارفی انسان مورد انطباق قرار داد، همچون وحی وتنزیل و غیره. تنزیل را هرگز نمی توان دراشارهٔ به عمل سخن گفتن میان یک انسان و انسان دیگر به کار برد. معنی «اساسی» این کلمه، که درآن، دراین مورد، ریشه شناسی با وضوح خاص احساس می شود، مانع آن است که بتوان این کلمه را جز در ارتباط فوق طبیعی به کار برد. چه ریشه ای که کلمه ازآن مشتق، می شود به معنی «فرود آمدن» است و بنابرآن تنزیل به معنی «سبب فرود آمدن (چیزی) شدن» است. و امّا در مورد وحی، باید توجّه داشته باشیم که این کلمه گاه در اشارهٔ به ارتباط بشری یا حتّی ارتباط جانوری به کار می رود که غالباً در شعر جاهلی دیده می شود، ولی حتّی درچنین موارد هم کلمه را تنها وقتی می توان به کار برد که ارتباط مورد بحث، خواه انسانی خواه حیوانی، در وضعی فوق العاده صورت بگیرد و پیوسته با گونه ای محرمانگی و اسرارآمیزی همراه بوده باشد. از این نکته پس از این، هنگامی که از ساخت معنای این کلمهٔ مهم در قرآن بحث خواهیم کرد، با تفصیل بیشتر سخن خواهیم گفت.

اکنون کافی است به این نکته توجّه شود که وحی، چون از این زاو یه دیده شود، کلام به معنای طبیعی و متعارفی این کلمه نیست. و اگر گامی پیشتر رویم و تأکید و تکیهٔ مطلق را براین پایهٔ نخستین مفهوم قرار دهیم، وحی عنوان یک رازخداشناختی پیدا می کند که دریافت آن به وسیلهٔ اندیشهٔ تحلیلی آدمی امکانپذیر نخواهد بود. نمود وحی، از این لحاظ، چیزی اساساً اسرارآمیز و تحلیل ناپذیر است؛ چیزی است که تنها باید به آن ایمان داشت.

ولی این مطلب را نباید فراموش کنیم که مفهوم وحی پایه و مبنای دیگری با همین اهمیّت دارد که آن را قابل آن می سازد که به طریق عادی در معرض تجزیه و تحلیل واقع شود. وحی، چنانکه بیشتر یادآور شدم، از جنبهٔ

معنیشناختی برابر با **کلام‌الله** است. اگر، به جای آنکه تأکیدراانحصاراًبردومین سازندهٔ آن قرار دهیم، مسئله را از زاو یهٔ نخستین عنصر، یعنی کلام، نگاه کنیم، ناگهان متوجّه خواهیم شد که **وحی**، درآخرین تحلیل، گونه ای از کلام وسخن است. و اگر چنین نمی بود قرآن کلمهٔ **کلام** را در توصیف **وحی** به کار نمی برد.

بنابراین مقاومت در برابر رسیدن به این نتیجه دشوار است که، تا آنجا که به **کلام خدا** مربوط می شود، وحی امری اسرارآمیز است و وجه مشترکی با رفتار زبانشناختی بشری ندارد، و تا آن حد که به **کلام** بودن آن ارتباط پیدا می کند، می‌بایستی همهٔ خصوصیّات اساسی کلام بشری را داشته باشد. حقیقت آن است که قرآن کلمات دیگری را نیز برای اشارهٔ به **وحی** به کار برده است که معمولاً در مورد محصولات متعارفی سخن به کار می روند: و از این جمله است، مثلاً، **کلمه** که در آیهٔ ۲۴/۲۳ از سورهٔ شوری آمده است:

وَ يَمحُ اللّهُ الباطِلَ و يُحِقُّ الحَقَّ بِكَلِماتِهِ

«و خدا با کلمات خود باطل را محو و حق را تثبیت می کند».

قول کلمهٔ دیگری از این قبیل است؛ آشکارا شایعترین همهٔ اصطلاحات وابستهٔ به رفتار کلامی آدمی است. قالَ یعنی «کسی چیزی گفت» یکی از کلماتی است که از زمانهای باستانی تاکنون بسیار در زبان عربی به کار رفته است. چندان متداول است که هیچ توضیحی لازم ندارد. هرکس معنی آن را می داند. در ارتباط باموضوع مورد بحث، توجّه به این مطلب حائز اهمّیّت است که خود قرآن غالباً این کلمه را برای اشارهٔ به محتوی **وحی** خود به کار می برد.

مثلاً در آیهٔ ۵ از سورهٔ مُزَّمِّل خطاب به حضرت محمّد (ص) چنین آمده است:

إنّا سَنُلقی عَلَيکَ قَولاً ثَقيلاً

«همانا گفتار سنگینی بر تو فرو خواهیم فرستاد».

باید توجّه داشت که خدا در اینجا به **وحی** خود با معمولیترین کلمهٔ

مربوط به گفتار بشری یعنی **قول** اشاره کرده، هرچند صفت بسیار نیرومند ثقیل «سنگین» را به دنبال آن آورده است.

نتیجه‌ای که از این بحث باید بگیریم آن است که، هرچند خود وحی نمودی است که ماورای هر مقایسه قرار دارد و تجزیه و تحلیل نمی‌پذیرد، با وجود این سیمایی از آن هست که می‌توانیم به صورت تحلیلی به آن نزدیک شویم، و در آن بکوشیم که ساخت اساسی مفهوم و تصوّر آن را از طریق ملاحظه کردن آن همچون یک حالت نهایی یا استثنایی رفتار زبانشناختی مشترک میان همهٔ موجوداتی که «سخن می گویند» اکتشاف کنیم.

آنچه وحی را به صورت چنین نمود زبانشناختی خاصّ غیر طبیعی درمی‌آورد، این است که در آن سخنگو خدا و شنونده انسان است. و این بدان معنی است که تکلّم در اینجا میان مقام فوق طبیعی و مقام طبیعیِ هستی صورت می گیرد، و چنان است که تعادل وجود شناختی میان متکلّم و مستمع وجود ندارد. یک سخنگوی بشری با موجود بشری دیگر سخن می گوید و سخن او فهمیده می شود. میان یک انسان و، مثلاً، یک اسب نمی‌تواند، جز به مجاز و استعاره، ارتباط زبانی وجود داشته باشد، چه میان یک انسان و یک جانور، هراندازه این جانور با هوش باشد، در تراز هستی برابری وجود ندارد. بیشترین چیزی که ممکن است در چنین حالتی امکانپذیر باشد، مبادلهٔ علامات غیرشفاهی یا ماورای زبانشناختی است. از عَنتَرَهٔ شاعر مثال جالب توجّهی در ارتباط با این مسئله در دست است.

وی در **مُعَلَّقَهٔ** معروف خود به صورتی بسیار مؤثّر و انگیزنده تجربه‌ای را که از این ارتباط غیرشفاهی با اسب داشته بیان کرده است. رابطهٔ صمیمانه— و شاید بتوان گفت تقریباً شخصی— میان شاعر و اسبش در میان اعراب ضرب‌المثل شده است.

در این اشعار عنتره از مرگ غم‌انگیز اسبش در میدان کارزار سخن گفته است. اسب خونالوده است. با چند سرنیزه که در سینه‌اش فرو رفته، خود را جمع کرده و به گوشه‌ای کشیده است و دیگر نمی‌تواند از جای بجهد و به جانب دشمن بتازد. «سپس با اشک روان و نالهٔ غم‌انگیز به شکایت پرداخت.

اگر از مبادلهٔ کلمات آگاهی می‌داشت، رنجهای خود را برای من بیان می‌کرد. و اگر می‌دانست که چگونه باید سخن بگوید، با من سخن می‌گفت»[۲]

یک انسان و یک جانور به دو دلیل نمی‌توانند ارتباط زبانی با یکدیگر داشته باشند: (۱) فقدان دستگاه علامتی مشترکی میان آنان و(۲) اختلاف اساسی وجود شناختی. و چون بدین صورت تجریدی سخن گفته شود، همین مطلب را می‌توان دربارهٔ عدم امکان نظری ارتباط کلامی میان خدا و انسان صحیح دانست، چه در اینجا نیز دستگاه علامتی مشترکی میان این دو وجود ندارد، و یک اختلاف وجودشناختی اساسی آنان را از یکدیگر جدا می‌کند.

ولی، در مورد وحی قرآنی، نخستین مانع مربوط به دستگاه علامتی مشترک با این واقعیّت از میان برداشته شده که خدا خود زبان عربی را همچون دستگاه علامتی مشترک میان خود و انسان برگزیده است. ولی مانع دومِ وجودشناختی چنان نیست که به این آسانی بتواند از میان برداشته شود. و فوق‌العاده بودن این نمود از همین جا آشکار می‌شود. چه در اینجا ارتباط اصیل زبانشناختی میان دو تراز و سطح هستی که جهانهایی جدا از یکدیگرند و میان آنها فاصلهٔ بینهایتی از جدایی اساسی وجود دارد، صورت می‌گیرد. و با وجود این خدا با انسان سخن می‌گوید، و انسان کلمات را می‌شنود و می‌فهمد. و وحی همین است. چگونه این نمود فوق‌العاده را توضیح کنیم؟ یا بهتر بگوییم، چگونه خود اعراب آن زمان با آن رو به رو می‌شدند و چه طرز تصوّری از این حادثهٔ شگفت‌انگیز برای خود می‌ساختند؟ هدف عمدهٔ ما در نیمهٔ اوّل این فصل یافتن پاسخ همین پرسش است.

ولی پیش از پرداختن به این مسئلهٔ دشوار، باید در آن بکوشیم که معنای اصلی کلمهٔ وحی را که مهمترین کلمه در میان کلمات عربی برای معرّفی این نمود است، مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم.

۲ــ **المعلّقات**، چاپ فر. اوگ. آرنُولد، لایپزیگ، ۱۸۵۰، ابیات ۶۹ــ۶۸.

۲ــ معنی اصلی کلمهٔ وحی

خوشبختانه وحی از کلماتی است که در شعر جاهلی مکرّر به کار رفته، و همین امر تجزیه و تحلیل ساخت تصوّر اصلی یعنی پیش از قرآنی آن را آسان می کند. از میان نمونه های گوناگون استعمال آن، به عنوان شرایط معنیشناختی اساسی آن، سه نکتهٔ ذیل را جدا خواهم کرد.

(۱) در درجهٔ اول «ارتباط» است. برای هموار کردن راه تجزیه و تحلیل، چنان دوست دارم که در این نقطه یک تصوّر روانشناختی را معرّفی کنم و آن «کلمهٔ رابطهٔ دو شخصی» است، و در آغاز بگویم که «ارتباط» به صورت عام از لحاظ معنیشناختی به طبقهٔ کلمات رابطهٔ دو شخصی تعلّق دارد. آیا این گفته به چه معنی است؟ بهتر است به اختصار بیان کنم که مقصودم از «کلمهٔ رابطهٔ دوشخصی» چیست. طرز تصوّر و دریافت، همان گونه که اکنون خواهیم دید، نقشی بسیار مهم در تحلیل ساخت معنیشناختی وحی دارد.

در تحلیل معانی کلمه به صورت عام، غالباً توجّه به اشخاصی که در امر دخالت دارند بسیار سودمند واقع می شود، و مقصود ما از «شخص» در این زمینه اشخاص ایفا کنندهٔ نقش در نمایش است. به عبارت دیگر، غالباً برای ما دانستن این امر به عنوان نخستین گام در تحلیل معنیشناختی سودمند است که چند شخص ــ نمایشگر ــ باید برروی صحنه باشند تا حادثه ای که کلمه به آن اشاره می کند بتواند عملاً واقع شود. و این البّته تنها منحصر به حالاتی است که اندیشهٔ «شخص» در خود ساخت معنی دخالت می کند. میزی در آنجا هست که مردمان پشت آن بنشینند، و کتابهایی که بخوانند، ولی ساخت معنی «میز» یا «کتاب» محتوی اندیشهٔ «شخص» به عنوان یکی از سازنده های اوّلی و اساسی نیست.

آنچه منظور من از «کلمهٔ رابطهٔ دوشخصی» است، پس از این ملاحظات در صورتی بهتر فهمیده می شود که دو جملهٔ «من می خورم» و «من سرزنش می کنم» را با یکدیگر مقایسه کنیم. فعل در جملهٔ اوّل یک «کلمهٔ

یک شخصی» است، در صورتی که در جملهٔ دوم «کلمهٔ رابطهٔ دوشخصی» است. من به عمد افعال «خوردن» و «سرزنش کردن» را انتخاب کردم که هردو از افعال «متعدّی» هستند، تا نشان دهم که تمایز معنیشناختی که اکنون دربارهٔ آن سخن می گوییم چیزی است که ظاهراً به تمایز صرف و نحوی میان فعل لازم و فعل متعدّی شباهت دارد، ولی کاملاً با آن متفاوت است.

«خوردن» و «سرزنش کردن» هردو فعل متعدّی است، و با وجود این اوّلی کلمه‌ای «یک شخصی» است و دومی کلمه‌ای «دوشخصی». در مورد «خوردن» تنها یک نفر لازم است بر روی صحنه حضور داشته باشد. البتّه ممکن است بیش از یک شخص هم درآنجا باشد، ولی این امر، تا آنجا که ساخت معنیشناختی اساسی در نظر باشد، کاملاً اتّفاقی و دارای اهمیّت ثانوی است. تنها یک نمایشگر (آکتور) بر روی صحنه است؛ می خورد، و این همهٔ آن چیزی است که برای حصول فعل «خوردن» ضرورت دارد.[۳] این گونه کلمات را من کلمات «یک شخصی» می نامم. در مورد فعل «سرزش کردن» بر خلاف، لازم است دوشخص بر روی صحنه باشد. عمل موسوم به «سرزنش کردن» نمی‌تواند صورت بگیرد مگر اینکه لااقل پای دو شخص در میان باشد. هرگاه شخص دیگری نباشد، اگر نمایشگر سرزنش کند، لابد خود راسرزنش می کند. و این نیز، از لحاظ ساخت، یک ارتباط دوشخصی است که در آن شخص نمایشگر دو نقش ایفا می کند.

چون به کلمهٔ مورد نظر وحی باز گردیم، در روشنی این توضیح متوجّه می شویم که اصطلاح برای رابطهٔ دوشخصی است. به عبارت دیگر، باید دوشخص بر روی صحنه حاضر باشند تا حادثه‌ای که به نام وحی خوانده می شود بتواند فعلاً صورت بگیرد. این دو را با A و B نامگذاری می کنیم. در این فرایند A به صورت فعّال عمل می کند (A→B)، و خود فعل عبارت از

۳ــ باید توجّه داشت که در زبان عربی وسیله‌ای صرفی برای تغییر دادن قیاسیِ چنین کلمه‌ای به کلمهٔ «دوشخصی» وجود دارد. و این وسیله بردن فعل به باب مفاعله است. برخلاف أَكَلَ «خورد»، آکَلَ نیازمند حضور دو شخص بر روی صحنه است: کسی با دیگری بر سر یک سفره می خورد.

انتقال خواست و اندیشهٔ A به میانجیگری علامت یا علاماتی است. و در اینجا می‌تواند انعکاسپذیری موجود نباشد، بدین معنی که پس از برقرار شدن رابطه، مطلقاً جهت عکس پیدا نمی کند. چنین ارتباطی منحصراً یکجهتی است.

(۲) لزوماً شفاهی نیست. یعنی علایمی که به منظور ارتباط به کار رفته، همیشه علایم زبانی نیست، هرچند کلمات نیز ممکن است در آن به کار رود.

(۳) در آن همیشه معنایی از رمزی و اسراری و محرمانه بودن وجود دارد. به عبارت دیگر، این گونه ارتباط در واقع باطنی و محرمانه است. ارتباط منحصراً موضوع محرمانه و خاصّی میان A و B است. A خود را کاملاً بر B آشکار می‌سازد، ولی تنها برای B چنین می کند. میان آنان ارتباط کامل موجود است، ولی به صورتی است که فهم زمینهٔ ارتباط برای اشخاص بیگانه دشوار است.

با سپردن این سه شرط اساسی به ذهن، مثال جالب توجّهی را مورد ملاحظه قرار می دهیم و می بینیم که وحی، در آن هنگام که ساخت تصوّری که هم اکنون از بیان آن آسوديم تجسّم پیدا می کند، به چه‌چیز شباهت دارد. مثال بیتی از عَلقَمَةُ الفَحل شاعر درجهٔ اوّل جاهلی است:

يـوحـي إلَيـهـا بِإنـقـاضٍ وَنَـقـنَـقَـةٍ * كَـمـا تَـراطَـنُ فـي أُفْدانِهَا الـرّومُ

شاعر در اینجا با لطیفه‌پردازیِ برخاستهٔ از شخصیّت قائل شدن برای یک شترمرغ نر، بازگشت به خانهٔ آن را شرح می دهد. ناگهان در روزی بادناک و بارانی به یاد «زن و فرزندان» ــیعنی شترمرغ ماده و تخمهایشــ می افتد که آنها را در خانه و جایگاه خود برجای گذاشته بود. باران چنان کرده است که نسبت به آنها احساس نگرانی می کند، و با سرعت هرچه تمامتر به جانب خانه روانه می‌شود. بازمی گردد؛ و در آنجا خانوادهٔ خود را سالم و ایمن می یابد. پس از رهایی از پریشانخاطری شادمانه با زن خود به سخن گفتن می‌پردازد. دارد چیزی به او می گوید. چه می گوید؟ کسی جز خود آنها نمی داند: رازی میان

٤ــ **المُفَضَّلیّات**، صدو بیست، بیت ۲۸.

آن دو است. این وضعی است که شاعر می کوشد تا آن را به دیگران بشناساند. می گوید:

«شترمرغ نر به ماده‌اش به صدای تق‌تق سخن می گوید (**یوحی** از همان **وحی** مورد بحث ما است)، با **إنقاض** (که «زبان مکالمهٔ شترمرغ» است) و **نَقنَقه** (که صدای تقلیدی نمایندهٔ «تق‌تق شترمرغ» است)، درست همچون یونانیان که با یکدیگر به‌زبانی نامفهوم در دژهای خود سخن می گویند (**تَراطَنُ**)».

کلمهٔ **تَراطَنُ** (به جای **تَتَراطَنُ**) در این متن برای منظور ما بسیار مهمّ است. فعل اساسی **رَطَنَ** که **تَراطَنُ** از آن مشتق شده، از لحاظ معنیشناختی عبارت از دو عنصر اساسی است. یکی این اندیشه است که سخنگو یک بیگانه است، یعنی یک غیر عرب که زبان مادری او جز زبان عربی است. و دیگری اینکه گفتهٔ او کاملاً برای شنوندهٔ عرب نامفهوم است. صورت مشتقّ **تراطن** ترکیب این دو عنصر را به شکل «رابطهٔ دوشخصی» بیرون می‌آورد، و اندیشهٔ اضافی انعکاسپذیری را برآن می افزاید تا چنان شود که در ذهن ما تصویری از بیگانگانی فراهم آید که با زبانی نامفهوم با یکدیگر تکلّم می کنند. هروقت چنین چیزی در میان اعراب اتّفاق می‌افتاد، به صورتی کاملاً طبیعی بسیار بدگمان می‌شدند. مثلاً، در **مُسنَدِ** اِبن‌حنبَل که یکی از مجموعه‌های حدیث اسلامی است، روایت شده است که نهانی دیده شد که یک مرد یونانی با زن یونانی که همسر مرد عربی بود «به زبان نامفهوم خودشان» تکلّم می کند[۵]، وهمین امر برهان قاطع برای آن شد که لابد رابطه‌ای محرمانه و نامشروع میان آنان وجود دارد.

در روشنی این اطّلاع، نیمهٔ دوم این بیت. برگهٔ مهمّی در اختیار ما می گذارد که از روی آن می‌توانیم بفهمیم که چگونه لازم است کلمهٔ کلیدی **یوحی** را در مصراع اوّل آن که از مادهٔ **وحی** است معنی کنیم. فرض کنید که دو شخص در حضور شما با یکدیگر به صورت محرمانه و با زبانی خارجی که شما

۵ـ راطَنها بِلِسانِهِ ،حدیث شمارهٔ ٤١٦ ، مسند ، جلد اول ، قاهره، ۱۹٤۹.

از آن اطّلاعی ندارید سخن می گویند. شما یقین می کنید که میان آن دو ارتباط کاملی از اندیشه ها و احسسات برقرار است، ولی نمی توانید، به سبب آنکه بیگانه هستید، به خودِ محتوی ارتباط نفوذ کنید. به کلّی راه ورود به صحنهٔ ارتباط صمیمانهٔ ایشان به روی شما بسته است. و این طبیعتاً احساس گواه بودن بر چیزی سرّی و محرمانه را بیدار می کند.

اینکه ساخت معنیشناختی کلمهٔ **وحی** مشتمل بر عنصری از اسرارآمیز بودن است که از غیرقابل فهم بودن آن نتیجه می شود، با واقعیّتی دیگر قابل نشان دادن است. در شعر جاهلی کلمهٔ **وحی** غالباً به معنی «نوشتن» و «نامه» و «حروف» به کار می رفته است. مثلاً، لَبید در **مُعَلَّقهٔ** خود هنگام سخن گفتن از باز مانده های خانهٔ قدیمی معشوقه، که مدّتها بی سکنه مانده، می گوید که اثر آن هنوز بکلّی محو نشده است؛ هنوز «مانند حروف» (**وُحِیّ**، جمع **وَحی**) برجای مانده است.[۶]

به همین گونه مَرّار بن مُنقِذ، شاعر سدهٔ اوّل اسلام گفته است:

وَتَرىٰ مِنها رُسوماً قد عَفَت ٭ مِثلَ خَطِّ اللامِ فی وَحیِ الزُّبُر

«اکنون تنها آثار محو شده ای (از خانهٔ قدیمی) می بینی درست همچون حرف لام در نوشتهٔ کتابها».[۷]

کتابهای لغت عربی معمولاً دو معنای مختلف برای کلمهٔ **وحی** می آورند: (۱) یکی همان که از جانب خدا فرو فرستاده می شود، و (۲) دیگری حروف که گویی اصلاً، هیچ ارتباطی میان این دو وجود نداشته است. با این دید این واقعیّت بسیار مهم مورد غفلت قرار می گیرد که برای اعراب پیش از اسلام، که اغلب آنان بکلّی بیسواد بودند، حروف چیزی بسیار اسرارآمیز بوده است. این را می دانیم که چگونه از حروف عربیِ نقر شدهٔ برروی سنگ که در

۶ــ به صورتی بیشتر تحت اللفظی: «که گویی سنگها مشتمل بر حروف بوده اند» (**معلّقه**، بیت ۲). کَما ضَمِنَ الوُحِيَّ سِلامُها.

۷ــ **المُفَضَّلیّات**، شانزده، بیت ۵۶. نیز رجوع کنید به عنتره، **دیوان**، ص ۱۹۰، بیت ۷ که در آنجا چنین می خوانیم: «(چندان ضعیف و محو شده) همچون حروف نوشتهٔ بر روی کاغذ پوستی از ایّام سلطنت خسرو.» کَوَحيِ صَحائِفَ مِن عَهدِ کِسرىٰ.

نظر ایشان عجیب و غریب می نمود یکّه می خوردند. زمانی بود که کلمهٔ **قَلَم** هنوز با خود مــلازماتی سخت و ژرف همراه داشت که سوگند یاد کردن خدا به آن در قرآن همین حقیقت را آشکار می سازد:

والقَلَمِ وَ مایَسطُرونَ

«سوگند به قلم و آنچه (با آن) می نویسند».[۸]

در فقرهٔ مهمّ دیگری همین کلمه با معنایی نمادی چنین آمده است:

اِقرَأ وَرَبُّکَ الأَکرَمُ. الَّذی عَلَّمَ بِالقَلَمِ. عَلَّمَ الإِنسانَ مالَم یَعلَم

«بخوان، و پروردگار تو بخشنده‌تر است: آنکه با قلم آموخت؛ به آدمی آنچه نمی دانست آموخت».[۹]

حروف نوشته نشانه‌های چیزی بودند و اعراب این را به خوبی می دانستند. حروف برای آن بود که معنایی را به خوانندهٔ آنها القا کند، ولی اکثر اعراب پیش از اسلام نمی‌دانستند که آن علامات چه چیزها را القا می کند. حروف الفبا به نظر ایشان همچون چیزهایی اسرارآمیز می نمود. وسیلهٔ «ارتباطی» بود توأم با «اسرارآمیزی»ــ دلالت نوشته در آن زمان چنین بود. با چنین نظری داشتن، دیگر دو معنای به ادّعا متفاوت و مختلف کلمهٔ **وحی** با یکدیگر مختلف نخواهند بود و هردو یک چیز را می رسانند.

از لحاظ این اندیشهٔ اسرارآمیزی ارتباط القا شدهٔ با کلمهٔ **وحی**، ممکن است توجّه معطوف به وجود مثال جالب توجّهی از قرآن شود. برای آنکه دقیقتر سخن گفته باشیم، باید بگوییم که بیش از آنکه راه ارتباطی «اسرارآمیز» باشد، راه ارتباطی «غیرطبیعی» است. بازهم، به هر صورت، اندیشهٔ اساسی همان است.

در آیهٔ ۱۱/۱۲ از سورهٔ مریم آمده است که زکریّا مدّت سه روز به عنوان نشانه‌ای (آیتی) از لطف خدا کرو لال شد:

فَخَرَجَ عَلیٰ قَومِهِ مِنَ المِحرابِ فَأَوحیٰ إِلَیهِم أَن سَبِّحوا بُکرَةً وَعَشِیّاً

۸ــ سورهٔ قلم، آیهٔ ۱؛ توجّه داشته باشید که نام خود سوره نیز القلم است.

۹ــ سورهٔ علق، آیات ۵ــ۴.

«پس از محراب به نزد قوم خود بیرون آمد و با اشاره به آنان فهماند (أوحیٰ، مشتقّ ازوحی): که بامداد و شامگاه (پروردگار خود را) تسبیح کنید».

در اوضاع و احوال طبیعی متعارفی، قرآن معمولاً می بایستی کلمهٔ **قالَ** «گفت» یا **أمَرَ** «فرمان داد» را به کار برده باشد. ولی زکریّا به صورتی موقّتی از سخن گفتن بازمانده است و هیچ چیز نمی تواند بگوید. بنابراین وی به جای سخن گفتن با کسان خود به اشاره و علامت هرچه را بخواهد می فهماند. هدف انتقال دادن اندیشه در اینجا به شکلی غیر متعارفی صورت اتمام پیدا می کند. و این همان چیزی است که کلمه **وحی** در این آیه معرّف آن است.

این مثال از آن جهت جالب توجّه است که مثالی بسیار نادر است و در آن A و B که در رابطهٔ دو شخصی دخالت دارند بشرند. معمولاً در قرآن تنها یکی از دو شخص B که ارتباط را در یافت‌می کندبشر است. A خود خدا است. مثلاً:

وَأَوحَینا إلیٰ موسی أن آلقِ عَصاکَ

«و ما [یعنی خدا] به اشاره به موسی دستور دادیم که عصای خود را بر زمین افکن».[۱۰]

مثالهای مشابه در قرآن فراوان است. توجّه به این مطلب لازم است که **وحی** در این مرحله معنای خاصّ فنّی این کلمه را ندارد. در این مرحله کلمهٔ **وحی** مترادف با **الهام** است و ماهیّت غیرشفاهی کلّیتر دارد. استعمال کلمهٔ **وحی** در این معنی حکایت از آن دارد که خدا ارادهٔ خود را مستقیماً به موجود بشری منتقل می کند و واسطه‌ای میان آنها (B ← A) قرار نمی دهد؛ تنها این است که بدون هیچ گونه صورتبندیِ زبانی اندیشه عمل می شود. خدا، در این حالت، به راهی در ذهن و عقل آدمی عمل می کند که شخص ارادهٔ خدا را بیواسطه می فهمد. **وحی** به معنای خاصّ قرآنی، علاوه برآنکه فرایندی کلامی و شفاهی است، چیزی بیش از یک رابطهٔ دوشخصی ساده است؛ رابطه‌ای سه شخصی یا حتّی چهار شخصی است و اکنون در همین باره سخن خواهیم گفت.

---

۱۰ ــ سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۱۷/۱۱۴.

ولی پیش از پرداختن به این مسئله، بهتر است در رابطهٔ با مسئلهٔ ارتباط مستقیم دو شخصی، میان خدا و انسان، توجّه به این امر داشته باشیم که در قرآن از این لحاظ موسی وضعی غیرمتعارفی دارد. چنان می نماید که در میان همهٔ پیامبرانی که در قرآن شناخته شده‌اند، موسی از این جهت از مزیّت خاص برخوردار است. به صورتی کاملاً استثنایی، خدا حتّی مستقیماً با موسی سخن می گوید ــ و کلمه‌ای که برای این سخن گفتن در قرآن به کار رفته کَلَّمَ است. این کلمه صورت فعلی متعدّی از کلام «سخن» است که در آغاز همین فصل بدان اشاره کردیم، و به صورت قطعی مستلزم برقرار شدن رابطهٔ شفاهی دو شخصی میان A و B است.

مثلاً، در آیهٔ ۱۴۳/۱۳۹ از سورهٔ اعراف، موسی به تنهایی به کوه (طور) سینا بالا می رود تا خدا را ملاقات کند ــ که یکی از صحنه های شناخته شدهٔ کتاب مقدّس است: در آنجا پروردگار، در خلوتی از همهٔ موجودات بشری، با موسی سخن می گوید (کَلَّمَهُ). و در آیهٔ ۱۶۴/۱۶۲ از سورهٔ نساء چنین می خوانیم:

وَ رُسُلاً قَد قَصَصناهُم عَلَیکَ مِن قَبلُ وَ رُسُلاً لَم نَقصُصهُم عَلَیکَ وَ کَلَّمَ اللّهُ موسیٰ تکلیماً

«و پیامبرانی که ازآنان پیش از این با تو سخن گفتیم، و پیامبرانی که ازآنان هنوز چیزی به تو نگفته‌ایم. و خدا با موسی سخن گفت سخن گفتنی».

در جای دیگر قرآن[11]، همین صحنهٔ کوه طور به راهی دیگر، یعنی به وسیلهٔ مفاهیم دیگر، چنین بیان شده است:

وَنادَیناهُ مِن جانِبِ الطّورِ الأَیمَنِ وَقَرَّبناهُ نَجِیّاً

«و ما [یعنی خدا] او را از طرف راست کوه (سینا) فرا خواندیم و نزدیک گردانیدیم تا با او به نجویٰ سخن گوییم».

این آیه از آن جهت جالب توجّه است که در آن دو مفهوم زبانشناختی به کار رفته است که، اگر درست تعبیر شود، برگهٔ راهنمایی برای سیمای مهمّی

۱۱ــ سورهٔ مریم، آیهٔ ۵۳/۵۲.

از نمود وحی فراهم می‌آورد. این دو تصوّر و مفهوم که به آنها اشاره کردم، **نادیٰ** و**نَجِیّ** است.

فعل **نادیٰ** معنایی اجمالاً همچون **کَلَّمَ** دارد، و تنها تفاوت در آن است که تصوّر حاصل از فعل اوّلی مخصوصاً از لحاظ ارتباط مکانی میان A و B مشروط است: بدان معنی است که A با B که فاصلهٔ دوری از او دارد سخن می گوید. به معنی «سخن گفتن با کسی از دور» است؛ پیوسته عنصر مسافت و راز میان A و B با این تصوّر همراه است. از این لحاظ عکس **وَسوَسَ** «نجوا کردن در گوش دیگری» است که بعداً از آن سخن خواهیم گفت. **وسوس** مستلزم کوتاهترین فاصله میان A و B است. زیاد بودن مسافت میان A و B طبیعتاً مستلزم آن است که A با بانگ بلند سخن بگوید، در صورتی که در حالت **وسوس** A با صدای آهسته سخن می گوید.

إذا مَا اقتَنَصنا لَم نُخاتِل بِجُنَّةٍ * وَلٰكِن نُنادی مِن بَعیدٍ ألاَ ارکَبِ

مثالهای **نادیٰ** درشعرجاهلی فراوان است. در اینجا یکی از آنها را می‌آورم که ساخت اساسی این تصوّر را به صورت خاص آشکار می سازد:

«هنگامی که به شکار می رویم، هرگز در آن نمی کوشیم که با پوشیدن لباس بدلی (جانوران) را فریب دهیم (یعنی یافتن شکار برای ما به این اندازه قطعی است). برعکس، از دور فریاد برمی‌آوریم که: بر اسبهای خود سوار شوید».[12]

۱۲ــ بیت از عَلقَمَةُ الفَحل است در قصیدهٔ مشهوری که به رقابت با إمرَؤُالقَیس سروده بوده است (بیت ۲۹). برای آگاهی از موارد استعمال **نادیٰ** درقرآن رجوع کنید به سورهٔ اعراف، آیهٔ ۴۴/۴۲؛ سورهٔ مائده، آیهٔ ۵۸/۵۳؛ سورهٔ قلم، آیات ۲۴ــ ۲۱؛ سورهٔ جمعه، آیهٔ ۹؛ سورهٔ حجرات، آیهٔ ۴؛ و غیره. تنها استثنای ظاهری سورهٔ ق، آیهٔ ۴۱/۴۵ است بدین صورت: وَاستَمِع یَومَ یُنادِ المُنادِ مِن مَکانٍ قَریبٍ «و گوش فرا دار در آن روز که ندا کننده (**منادی**) از جای نزدیکی ندا می کند (**یُنادی**)». ولی اندکی تأمّل کردن کافی است برای آنکه نشان دهد که درست همین ترکیب بر تصوّرها و مفاهیم ظاهراً متناقض سبب پیدا شدن تأثیر ادبی عمیق است. چه این بیت به یک حالت واقعاً «استثنایی» اشاره می کند. توصیف روز محشر است که منادی یعنی فرشته همهٔ مردگان را می خواند تا از گورهای خود برخیزند و در صحرای محشر حاضر شوند. به گوش مرده‌ای که این بانگ را می شنود چنان می نماید که گویی کسی به بانگ بلند او را ازنقطه‌ای دور می خواند، و آن نقطه با کمال شگفتی بسیار نزدیک او است.

در مورد کلمهٔ دوم نَجیّ باید قبل از هرچیز به آن توجّه داشته باشیم که اشاره به وضع خاصّی از B در ارتباط زبانی B←A دارد. به معنی آن است که B در وضع خاصّی از رابطهٔ شخصی صمیمانه باسخنگوی A قرار دارد. «محرمی» است که A می‌تواند با کمال اطمینان خاطر همهٔ رازهای خود را به او بگوید. این گونه از سخنگویی محرمانه و افشای راز در زبان عربی **مُناجات** نام دارد که از همان ریشهٔ نَجیّ گرفته شده است. این نیز مخصوصاً مشروط به اندازهٔ فاصلهٔ میان A و B است؛ استعمال این کلمه معمولاً مستلزم آن است که گوینده و شنونده بسیار به یکدیگر نزدیک باشند— و به همین جهت لفظ **قَرَّبناهُ** («او را نزدیک گردانیدیم») در آیهٔ قرآنی مذکورِ پیش از این آمده است.

این همه ظاهراً نشانهٔ آن است که موسی در این مقام مورد عنایت خاصّ خدا قرار گرفته بوده است. خود قرآن دراین باره تأکید می کند، چنانکه در آیهٔ ۲۵۳/۲۵٤ از سورهٔ بقره چنین می خوانیم:

تِلکَ الرُّسُلُ فَضَّلنا بَعضَهُم عَلیٰ بَعضٍ، مِنهُم مَن کَلَّمَ اللهُ، ورَفَعَ بَعضَهُم دَرَجاتٍ

«بعضی از آن فرستادگان را بر بعضی دگر برتر داشتیم. در میان آنان کسی است که خدا با او سخن گفت؛ و درجهٔ بعضی از ایشان را بالاتر قرار داد».

به همین مناسبت است که متکلّمان متأخّر به موسی لقب **کَلیمُ‌الله** داده‌اند، یعنی کسی که خدا این شرف را به او ارزانی داشت که مستقیماً با او سخن گفت.

علاوه بر این شایستهٔ یادآوری است که در این رابطهٔ دو شخصی (B←A)، اگر چنان اتّفاق افتد که A خدا نباشد بلکه شیطان باشد، دیگر این ارتباط به نام **وحی** خوانده نمی‌شود، بلکه آن را وَسوَسَة «نجوا کردن» می‌نامند.[۱۳] علاوه بر اختلاف از لحاظ «فاصلهٔ» میان A و B که در بالا دیدیم، تنها اختلاف عمدهٔ میان آنها از لحاظ «منبع» ارتباط فوق طبیعی است:

۱۳ــ سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۹؛ سورهٔ نـاس، آیات ٦ ــ ۵.

در یک حالت از خدا است، در صورتی که در حالت دیگر از **شیطان** است که اتّفاقاً سرچشمهٔ الهام می شود. از لحاظ معنیشناختی، **وسوسه** به عنوان بخش کوچک در میدان بزرگتر **وحی** قرار دارد. و این مطلب از آنجا آشکار می شود که قرآن گاه فعل **اوحی** «وحی فرستاد» را درست به معنای خاصّ **وسوسه** به کار می برد:[14]

وَكَذٰلِكَ جَعَلنا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّاً شَياطينَ الإنسِ وَالجِنِّ يوحى بَعضُهُم إلىٰ بَعضٍ زُخرُفَ القَولِ غُروراً

«و بدین گونه برای هر پیامبری دشمنی قرار دادیم ــ شیاطین از آدمیزادگان یا از جنّیان، که به یکدیگر با کلماتی الهام می کنند که ظاهر آراسته دارد و مایهٔ فریب است».

وَإنَّ الشَّياطينَ لَيوحونَ إلىٰ أوليائِهِم لِيُجادِلوكُم

«و شیاطین به دوستان خود الهام می کنند (**یوحون**) که با شما [مسلمانان] به جدال برخیزند».[15]

چون بار دیگر به کلمهٔ **وسوسه** بازگردیم، شایستهٔ ذکر است که در طرز تصوّر قرآنی، نفس انسانی خود گاه نقش شیطان را ایفا می کند، چنانکه در آیهٔ ۱۶/۱۵ از سورهٔ قاف می خوانیم:

وَلَقَد خَلَقنَا الإنسانَ وَنَعلَمُ ما تُوَسوِسُ بِهِ نَفسُهُ

«و ما انسان را آفریدیم و می دانیم که نفس او چگونه وی را وسوسه می کند».

معمولاً در حالاتی شبیه به این، کلمهٔ **وسوسه** دلالت بر گفتن چیزی دارد که اسرارآمیز است و به بانگ آهسته و نجوایی گفته می شود، و مایهٔ منحرف کردن ذهن و عقل و برانگیختن و به طمع انداختن آن است. آعشَی الأکبَر[16] این کلمه را برای توصیف جرنگ جرنگ کردن دستبند و خلخال دختر زیبایی به نام

۱۴ــ سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۱۳/۱۱۲.

۱۵ــ سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۲۱.

۱۶ــ **دیوان**، ششم، ٤.

هُرَیرَه در ضمن راه رفتن او آورده که مایهٔ فریفتن شاعر و افتادن عشق شورانگیزی در دل او شده است:

تَسمَعُ لِلحَلیِ وَسواساً إذَا انصَرَفَت * کَما استَعانَ بِریحٍ عِشرِقٌ زَجِلُ

«بانگ فریبندهٔ (**وسواس**) زینت‌آلات او را در هنگام راه رفتن وی می‌شنوی، بانگی همچون بانگ درخت عِشرِقی که باد از میان (برگهای آن) می‌گذرد [معنای تحت‌اللفظی: هنگامی که آن (یعنی درخت) چشم یاری از باد دارد]».

مایهٔ شگفتی است که این شعرِ شاعر بزرگ گویی واکنشی در برابر آیه‌ای از قرآن [۱۷] است که در آن به زنانِ مسلمان اندرز داده شده است که در ضمن راه پیمودن چنان نکنند که حرکات و رفتار ایشان شهوت مردان را برانگیزد:

وَلا یَضرِبنَ بِأَرجُلِهِنَّ لِیُعلَمَ ما یُخفینَ مِن زینَتِهِنَّ

«و نباید چنان پای برزمین بکوبند که زینت (یعنی خلخال) پنهان ایشان آشکار شود».

این آیه بسیار مشهور است و غالباً آن را دلیلی برای ممنوع بودن رقص در اسلام دانسته‌اند. بَیضاویِ مفسّر نوشته است که به جرنگ‌جرنگ در آوردنِ (**تَقَعقُع**) خلخال به احتمالِ قوی برانگیزندهٔ شهوت مردان است.

آیهٔ قرآن که بدین صورت فهمیده شود، توصیف أعشیٰ را از هُرَیره در روشنی قرار می‌دهد و در نتیجه ماهیّت حقیقی مفهوم **وسوسه** را آشکار می‌سازد.

۳ــ ساخت معنیشناختی وحی

اکنون به تصوّر قرآنی **وحی** به معنی خاصّ فنّی آن بازمی گردیم، تا آن

۱۷ــ سورهٔ نور، آیهٔ ۳۱.

را از دیدگاه معنیشناختی مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم. و این کار با جدا کردن یک به یک ِ همهٔ شرایط اساسی صورت می گیرد که با وجود آن شرایط کلمهٔ مخصوص آن تصوّر و مفهوم به صورت طبیعی و شایسته استنباط می شود.[۱۸]

صورت بیان آشکارتر آن چنین است: چه وقت و در چه وضع ملموسِ عینی کلمهٔ **وحی** فعلاً در قرآن به کار رفته است؟ وجود و تحقّق چه شرایطی دقیقاً ضروری است تا یکی از ما بتواند این کلمه را درست در جای شایستهٔ خود به کار برد؟ دادن جوابی تحلیلی به این پرسش اساسی هدف عمدهٔ ما در این بخش است.

نخستین شرط اساسی کلّیترین شرط است. **وحی** عبارت از رفتار تجسّم یافتهٔ سخن (**کلام**) و متناظر با لاپارُول فرانسه la parole در اصطلاح زبانشانی جدید است. **لاپارُول** در اصطلاحات سُوسوری، عبارت از ارتباطی زبانشناختی است که در وضعی واقعی و عینی میان دو شخص صورت می گیرد، که یکی از آنان نقش فاعلی دارد و دیگری نقش انفعالی (A → B). و این درست همان چیزی است که مقصود از لفظ عربی **کلام** بیان آن است. از این لحاظ **وحی** عبارت از تصوّر و مفهومی جزئی است که در ذیل تصوّر عامتر **کلام** قرار می گیرد. و این مستلزم آن است که همهٔ شرایط معنیشناختی کلمهٔ **وحی**، که وظیفهٔ ما جدا کردن آنها است، می بایستی چنان باشد که آن خصوصیات **وحی** را که در ساختن آن به صورت تصوّری در داخل میدان وسیعتر **کلام** سهیمند، آشکار سازد.

از لحاظ این شرط، دو نکتهٔ مهم وجود دارد که باید به آنها توجّه شود؛ نخست اینکه برای عمل تکلّم، یعنی **پارول** بودن، لازم است که A و B هردو به دستگاه علامتی واحدی متشبّث شوند که، چنانکه پیشتر دیدیم، چیزی جز آن نیست که در زبان فرانسه به آن**لانگ** (langue)

۱۸ــ این اندیشهٔ روششناختی را مدیون پروفسور ارنست لَیزی هستم که نخستین بار آن را به صورت منظّم در کتابش، **محتوای کلمه و ساخت آن در آلمانی و انگلیسی**، هایدِلبرگ، ۱۹۵۳ــ Ernst leisi, *Der Wortinhalt, Seine Struktur im Deutchen und Englischen* ــ مورد بحث قرار داده است.

می گویندو متناظر با کلمهٔ عربی **لسان** «زبان» است. به عبارت دیگر، برای آنکه ارتباط زبانشناختی مؤثّری صورتپذیر باشد، A باید با زبانی سخن بگوید که برای B مفهوم باشد. در حالات متعارفی A و B هردو به یک جامعهٔ زبانی تعلّق دارند. و اگر چنین نباشد، لازم است که A به زبان B سخن گوید، یا لااقل با یک زبان بیگانه تکلّم کند که A و B هردو آن را بدانند. در **وحی** قرآنی خدا (A) با فرستاده‌اش (B) حضرت محمّد(ص) به زبان B که عربی است سخن می گوید. از مسائل وابستهٔ به استعمال زبان عربی به عنوان زبان وحی در اسلام با تفصیل بیشتر در بخش چهارم سخن خواهیم گفت.

نکتهٔ دوم این است که قرار داشتن A و B در یک تراز و مرتبهٔ هستی و تعلّق داشتن به یک مقولهٔ وجود جنبهٔ اساسی دارد. در حالت **وحی** — و در اینجا است که خصوصیّت حقیقی مفهوم **وحی** آغاز می شود— این قاعدهٔ اساسی مورد تخلّف و تجاوز قرار می گیرد. چه A و B ، یعنی خدا و انسان، کاملاً از لحاظ درجهٔ هستی با یکدیگر تفاوت دارند. در اینجا با کمال وضوح A و B به صورت افقی بر روی یک تراز هستی قرارنگرفته اند. ارتباط حالت قائم دارد: A در بالا و نمایندهٔ عالیترین تراز هستی است، و B در پایین و برترازی بسیار پستتر از تراز A .

این وضع وجود شناختی سهم مهمّی در ساخت تصوّر **وحی** قرآنی دارد. بهتر است این را همچون شرط دوم اساسی این تصوّر منعزل و جدا کنیم و توجّه خود را به مسائل خاصّی که از لحاظ معنیشناختی به وجود می آورد معطوف داریم. همان گونه که در بالا گفتیم، هنگامی که این گونه اختلاف وجود-شناختی میان A و B موجود باشد، هیچ ارتباط زبانشناختی نمی تواند میان آنان صورتپذیر شود و برای آنکه ارتباط زبانشناختی واقعی بتواندمیان A و B ، علی رغم این قاعدهٔ اساسی زبان، برقرار شود، لازم است پیشامد فوق العاده‌ای برای A یا B اتّفاق افتد.

این نکته آشکارا مورد توجّه بعضی از متفکّران مسلمان قرار گرفته است.

مثلاً، کرمانی، در شرح معروف خود بر **صحیح** بخاری گفته است:[۱۹] **وحی** عبارت از ارتباط زبانی میان خدا و انسان است. ولی تبادل شفاهی کلمات یا محاوره (**التّحاوُر**)یا آموزش دادن (**تعلیم**) یا آموزش گرفتن (**تَعَلُّم**) تنهازمانی امکانپذیر است که میان دو طرف گونه‌ای از برابری باشد، یعنی میان سخنگو (**قائل**) و شنونده (**سامع**) وابستگی (**مناسبت**) موجود باشد.

پس چگونه چنین وابستگی میان خدا و انسان می‌تواند تحقّق پیدا کند. کرمانی تحقّق **مناسبت** را از دو راه ممکن می‌داند: یا اینکه شنونده (B) باید در زیر نفوذ عمیق و فراگیر نیروی روحانی سخنگو(A) دگرگونی شخصی ژرف پیدا کند، و یا اینکه سخنگو به طریقی تنزّل کند و به صورتی خصوصیّت شنونده را دارا شود.

کرمانی می‌گوید که در مورد حضرت محمّد(ص) این هر دو حالت عملاً اتّفاق افتاده بوده است. گونهٔ وحی سمعی که درآن، چنانکه در حدیث می‌بینیم، چنین روایت شده است که حضرت محمّد(ص) صدای عجیبی شبیه صدای زنگ یا همهمهٔ دسته‌جمعی زنبوران عسل می‌شنیده، نمایندهٔ گونهٔ اوّل است. در صورتی که در گونهٔ بصری **وحی**، که به آن نیز در حدیث و قرآن اشاره شده، روایت چنان است که حضرت رسول(ص) پیامرسان یا فرشته را می‌دید و این به گونهٔ دوم تعلّق دارد.

عقاید ممکن است دربارهٔ نکتهٔ اخیر با یکدیگر متفاوت باشد. ولی در هر مورد باید به این امر اعتراف کنیم که کرمانی از ماهیّت اساسی کلام اطّلاع درست داشته، و نیز اینکه کوشیده است تا واقعیّت **وحی** را بر این اصل اساسی تفسیر کند.

به هر صورت، این مطلب مسلّم است که گونهٔ خاصّی از**مناسبت** که کرمانی از آن سخن گفته و اظهار داشته که ممکن است میان یک موجود فوق طبیعی و انسان برقرار شود، اگر اصلاً ممکن باشد، تنها با یک دگرگونی بسیار

۱۹ــ شمس‌الدین محمّدبن یوسف بن علی الکرمانی (وفات در ۷۸۶ هجری قمری)، **شرح البخاری**،جلد اوّل، قاهره، ۱۹۳۹، ص ۲۸.

شدید و یک تغییر ماهیّت و طبیعت شخصیّت انسان صورتپذیر است. در اینجا چیزی ماورای قدرت او، و چیزی مخالف با طبیعت اوبه قهردروی اتّفاق می افتد. و همین سبب درد و رنج شدیدی، نه تنها روحی بلکه نیز جسمانی است که براو عارض خواهد شد. و چنین حالتی به صورتهای مختلف برای حضرت محمّد(ص) پیش می آمد. در حدیث آمده است که وی با رنجهای شدید و دردهای بدنی و احساس خفگی درآن لحظه هارو به رو بوده است. از عایشه روایت شده است ــ و این یکی از صحیحترین احادیث مربوط به وحی است ــ که «در روز سردی هنگام نزول وحی به اومی نگریستم. دانه های عرق از پیشانی وی فرو می ریخت». در حدیثهای دیگر آمده است که هنگام نزول وحی، رنگ چهرهٔ او تیره می شد؛ گاه بر زمین می افتاد و چنان می نمود که بیخود شده یا غش کرده است؛ گاه همچون بچهٔ شتری ناله می کرد، و نظایر اینها.

ابن خلدون در **مقدّمهٔ** خود [20] این نمود را بدین صورت توضیح داده است. به گفته وی، درد و رنج جسمانی نتیجهٔ این واقعیّت است که در این حال و تجربهٔ فوق طبیعی، روح بشری که بنابر طبع آمادهٔ آزمودن چنین احوال نیست، ناگزیر از آن است که موقتاً بشریّت خود را ترک و آن را با ملَکیّت (فرشتگی) مبادله کند و مدّتی در جهان فرشتگان باقی بماند وسپس به جهان آدمیان بازگردد.

ولی این البتّه یک توضیح نظری یا فلسفی برای نمود وحی است. اعراب زمان حضرت محمّد(ص) هرگزبدین طریق به این نمود نظر نمی کردند. در واقع اعراب مشرک راه بسیار متقاعد کننده ای ــ البتّه به اعتقاد خودشان ــ برای تعبیر و تفسیر کردن این گونه نمودها در اختیار داشتند.

باید به خاطر داشته باشیم که در این باره هنوز تنها در مرحلهٔ دوم تجزیه و تحلیل خود هستیم. آنچه تاکنون گفته ایم این است که در اینجا با گونه ای از ارتباط شفاهی رو به رو هستیم که از طرف یک موجود فوق طبیعی با یک انسان صورت می گیرد. در واقع هنوز این مسئله که این موجود فوق طبیعی چه کس یا

---

۲۰ ــ **المقدّمة**، چاپ الوافی، قاهره، جلد اوّل ص ۳٤۷ ــ ۳٤٦، ۳٦۰.

چه چیز ممکن است باشد حل نشده است.

حال اگر در این مرحله توقّف کنیم ــ و اعراب مشرک در این مرحله متوقّف می ماندند و لجوجانه از پیشتر رفتن خودداری می کردند ــ و به این موضوع از دیدگاه جاهلی نظر کنیم، آنگاه همهٔ مطلب درست به نمود آشنای جِنزَدگی (تَجنین) شبیه می شود که به هیچ وجه اختصاص به اعراب یا نژاد سامی ندارد، بلکه چیزی است که در سراسر جهان دیده می شود و عموماً در زمانهای اخیر به نام شَمَنیگری[۲۱] خوانده می شود. موجودی نامرئی و فوق طبیعی، خواه یک روح یا یک موجود خدایی، ناگهان به صورت موقّتی یک شخص را در حالت خلسه در تصرّف خود می گیرد و آن شخص به میانجیگری او کلماتی، غالباً به شعر، ادامی‌کند که هرگز نمی تواند در حالت عادی غیرخلسه ای چنان کلمات را ادا کند یا چنان اشعار را بسراید.

این نمود برای اعراب پیش از اسلام بسیار آشنا بود. چه **کاهِن** (فالگیر،رمّال) درست چنین مردی بود که در هر لحظه امکان داشت در تصرّف یک نیروی فوق طبیعی قرار گیرد. و این شکل الهام شفاهی شناخته شدهٔ بر اعراب مشرک بود. **شاعر** نیز در اصل چنین مردی بوده است.

نخست مفهوم شاعر را در عربستان قدیم به عنوان یک انسان «الهام شده» مورد مطالعه قرار می دهیم. برای این کار باید این واقعیّت مهم را در خاطر داشته باشیم که شعر پیش از اسلام که برای ما محفوظ مانده، قسمت عمده محصول دورهٔ متأخّر جاهلیّت و زمانی است که این شعر مدّتها پیش از آن مرحلهٔ خامتر شمنیگری ابتدایی را پشت سر گذاشته بوده است. مقارن با ظهور اسلام، شعر عربی بسیار پرورده و مصفّیٰ شده و تا حدّ زیادی صورت هنر به معنای امروزی این کلمه پیدا کرده بود. شاعران نامدار پیش از اسلام، همچون إمْرَؤُالقَیس و طَرَفَة و دیگران دیگر شَمَن نبودند؛ بیشتر هنرمندان واقعی بودند.

و با وجود این در آثار ایشان بازمانده‌های پراکنده‌ای از اندیشه های متعلّق به مرحلهٔ قدیمتر شعر و مخصوصاً شاخه‌ای از شعر وجود داشت که به نام

۲۱ــ Shamanism

شعر **هِجائی** خوانده می‌شد— گونه‌ای از شعر هجوی و طنزی که دقیقاً بر پایهٔ اندیشهٔ ابتدایی جادوی با کلمات بنا شده بود.[۲۲]

این شعر هجائی، چنانکه به صورتی ستایش‌انگیز به توسّط گُولد تسیهرِ در کتابش مربوط به این شاخه از شعر عربی آمده[۲۳]، حتّی در زمان خلفای بنی امیّه هم طرز تصوّر شمنیگرانهٔ ماقبل تاریخی شعر را محفوظ نگاه داشت. علاوه براین، مقدار فراوانی از روایات شفاهی قدیم در کتابهای مختلف محفوظ مانده است که موادّ و مصالح ارزنده‌ای برای تحقیق در طرز تصوّر اعراب نسبت به شعر و شاعری در زمانهای بسیار دور و غیرتاریخی به شمار می‌رود.

شعر در صورت نخستین خود در جزیرة‌العرب، چه بوده و چگونه شخصی شاعر نامیده می‌شد؟ برای کوتاه کردن جواب باید بگوییم که **شاعر** چنانکه از نام وی— که مشتقّ از فعل **شَعَرَ یا شَعُرَ** به معنی «معرفت و شعور داشتن نسبت به» یعنی در این حالت نسبت به چیزی داشتن که مردم معمولی به آن دسترس ندارند— برمی‌آید، شخصی بود که معرفت و شناخت دست اوّلی از جهان نادیده داشت. و این آگاهی وی از عالم غیب برخاستهٔ از ملاحظهٔ شخصی وی نبود، بلکه نتیجهٔ ارتباط صمیمانه‌ای بود که با موجودات فوق طبیعی به نام **جنّیان** داشت. بنابراین شعر در آن مرحله بیش از آنکه «هنری» به شمار آید «معرفتی» فوق طبیعی حاصل شدهٔ از ارتباط مستقیم با ارواح نا دیده‌ای محسوب می‌شد که در آن زمان چنان تصوّر می‌کردند که این ارواح درهوابه حال پر پر زدن برگرد نقطه های ثابتی هستند.

جنّیان با هرکس ارتباط برقرار نمی‌کردند. هریک از آنان شاعر برگزیدهٔ مخصوص به خود داشت. هنگامی که یک **جنّی** مردی را که خاطرخواه خودش بود می‌یافت، بر سر او فرود می‌آمد و او را بر زمین می‌انداخت و بر روی سینهٔ او زانو می‌زد و او را ناگزیر از آن می‌ساخت که بلندگوی وی در این دنیا باشد. این حادثه تشریفات آغاز ورود به جرگهٔ شاعران بود. آن مرد پس از آن به

۲۲— دربارهٔ مسئلهٔ جادوی زبانشناختی به کتاب من، **زبان و جادو**، توکیو، ۱۹۵۵ مراجعه کنید— Language and Magic

۲۳— گُولد تسیهر، **بحثهایی درفقه اللّغهٔ عربی**، جلد اوّل، لیدن، ۱۸۹۶، ص۱۰۵—۱— Abhandlungen zur arabischen Philologie

نام **شاعر** به تمام معنی این کلمه شناخته می شد. و میان شاعر و **جن** گونهٔ خاصّی از ارتباط بسیار صمیمانهٔ شخصی به وجود می‌آمد. رسم چنان بود که هر شاعر **جنّ مخصوص** به خود را داشت که از گاه به گاه بر او فرود می آمد و وسیلهٔ الهام گرفتن او می شد. شاعر معمولاً **جنّ** خود را «دوست آشنایِ» **(خلیل)** خود می نامید. علاوه بر این، حتّی **جنّی** که با شاعر معیّنی دارای چنین ارتباط صمیمانه می شد، نیز نام خاصّی پیدا می کرد. مثلاً جنّ أعشیَ الأکبرَ که یکی از بزرگترین شاعران دورهٔ جاهلیّت بود، نام شخصیِ **مِسحَل** داشت که معنی اصلی آن «قلم حکّاکی» است ـــ نامی نمادی برای زبان فصیح وسلیس شاعر. نام مسحل مکرّر در شعر او آمده است.

در اینجا تنها یک نمونه از آن را می آورم[۲۴] که از لحاظ ارتباط با موضوع بحث ما اهمیّت خاص دارد:

وَما کُنتُ شاحِرداً وَلکِن حَسِبتَنی * إذا مِسحَلٌ سَدّیٰ لِیَ القَولَ أَنطِقُ
شَریکانِ فی مابَینَنا مِن هَوادَةٍ * صَفِیّانِ جِنّیٌّ وَإنسٌ مُوَفَّقُ
یَقولُ فَلا أعییٰ لِشَیءٍ أقولُهُ * کَفانِیَ لا عَیٌّ وَلا هُوَ أخرَقُ

وضع چیزی شبیه به این است: شاعر مورد حملهٔ یک دشمن شعرگو قرار گرفته است. باید به ضدّ حمله بپردازد، و اگر چنین نکند، نه تنها آبروی شخصیِ و از میان می رود، بلکه، بنابر رسم زمان، قبیلهٔ وی نیز دچار شکست خواهد شد. وی عصبانی و ناشکیبا و ناراحت است، و با وجود این حتّی یک کلمه هم نمی تواند بگوید. به عنوان عذرخواهی ارتباط عجیب خودرا با **جنّ** خویش توصیف می کند، و می گوید که دلیل خاموش و گنگ ماندن وی در برابر دشمن آن نیست که نادان است یا صلاحیّت لازم برای سرودن شعر ندارد، بلکه تنها برای آن است که **جنّ** او هنوز کلمات را به او نداده است.

می گوید: «من یک تازه کار بی تجربه[۲۵] در هنر شاعری نیستم، ولی وضع من بدین گونه است: هرگاه که مِسحَل کلمه را به من ارزانی دارد، به

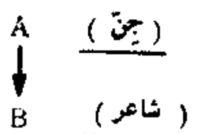
---

۲٤ ــ **دیوان**، سی وسه، ابیات ۳٤ــ۳۲.

۲۵ ــ **شاجرد** ــ از پهلوی **شاگَرد**، فارسی کنونی **شاگرد**.

سخن گفتن می‌توانم آغاز کنم. ما میان خود دو شریک وفادار و صمیمی هستیم: یک جنّی و یک انسان که طبیعتاً شایستهٔ او است. اگر او سخن بگوید (یعنی الهامبخش من شود)، دیگر از گفتن هرچه بخواهم بگویم عاجز نمی‌مانم. تا زمانی که زبان بسته و احمق نباشد، برای من کافی است».

توجّه به این امر مهمّ است که این گونه الهام شیطانی همیشه در نظر شاعر چنان احساس می‌شد که از بالا یعنی از هوا بر سر او فرود می‌آید. و برای این جنبهٔ الهام شاعرانه، عموماً کلمهٔ **نُزول** (مشتقّ از نَزَلَ «فرود آمدن») به کار می‌رفت. مثلاً حسن بن ثابت[۲۶] تجربهٔ شاعری خود را بدین گونه توصیف کرده است:



وَقافِيَةٍ عَجَّت بِلَيلٍ رَزِينَةٍ * تَلَقَّيتُ مِن جَوِّ السَّماءِ نُزولَها

«بارها شعری موقّر و سنگین (کلمهٔ **قافیه** در این شعر به معنی کلمهٔ پایان بیت نیست که بعدها این معنی را پیدا کرده است، بلکه به معنی کلماتی با قدرت جادویی برخاستهٔ از کیفیّت شعری آنها است) شب هنگام همه جا را پر بانگ کرد؛ بارها آن را که از میان آسمان فرود می‌آمد (ترجمهٔ تحت اللفظی: فرود آمدن آن را) در یافت کردم».

بر این نکته باید نکتهٔ مهمّ دیگری را بیفزاییم، و آن اینکه در قدیمترین روزهای بتپرستی عرب که برای ما شناخته است، شاعر در اجتماع مرتبه‌ای بسیار والا داشت. یک شاعر واقعی در جنگ و صلح هر دو سرمایهٔ گرانبهایی برای قبیلهٔ خود به شمار می‌رفت. در زمان صلح رهبر قبیلهٔ بیابانگرد بود، و سبب آن علم و معرفت فوق طبیعیِ انتقال یافتهٔ به وی از طریق جنّ او بود. گردشهای متناوب قبیله در بیابان با تعلیماتی که شَمَن-شاعر برجستهٔ قبیله می‌داد برنامه‌ریزی می‌شد. از این لحاظ، در اغلب موارد **شاعر** تقریباً مترادف با **قائد** «رهبر قبیله» بود. در زمان جنگ شاعر را حتّی از یک فرد جنگاور هم نیرومندتر

۲۶ـ **دیوان**، چاپ هیرشفلد، لندن، ۱۹۱۰، ۷۹، آخرین بیت.

می دانستند، بدان جهت که دارای آن قدرت طبیعی بود که می توانست، حتّی پیش از آغاز کارزار، با لعنت و افسونی که به صورت شعر بر سر دشمن فرو می ریخت، و چنان تصوّر می کردند که تأثیر آن از نیزه و شمشیر هم بیشتر است، او را خلع سلاح کند و از کار بیندازد. طرز تصوّر مردمان نسبت به شاعر در ایّام پیش از اسلام چنین بود، ولی در اواخر دوران جاهلیّت و درست مقارن با ظهور اسلام، دیگر مقام اجتماعی شعر به این اندازه بالا نبود.

از اینجا معلوم می شود که چرا به حضرت محمّد (ص) غالباً معاصران وی همچون «شاعری الهام گرفتهٔ از جنّیان» (**شاعِرٌ مجنون**) نظر می کردند، واین مطلبی است که از خود قرآن به دست می آید.[۲۷] بتپرستان عرب لجوجانه منکر آن بودند که در حضرت رسول (ص) چیزی مشاهده کنند که مایهٔ تمایز او از یک شخص جنزده یا الهام گرفتهٔ از جن باشد. به نظر ایشان، وی مردی بود که ادّعای ارتباط داشتن و آشنایی با غیب داشت، و می گفت که این اطّلاعات به وسیلهٔ موجودی فوق طبیعی براو نازل می شود. خواه آن فوق طبیعی خدا می بود یا یک فرشته یا یک شیطان، از این لحاظ در طرز تصوّر آنان تغییری پیدا نمی شد؛ همهٔ آنها برای آنان جن بود.

قرآن به ما می گوید که اعراب بتپرست نمی توانستند **اللّه** را ازجنّ تمیز دهند مثلاً در سورهٔ صافّات، آیهٔ ۱۵۸ چنین می خوانیم:

جَعَلوا بَینَهُ و بَینَ الجِنَّةِ نَسَباً

«آنان میان اللّه و جنّیان به خویشاوندی معتقد بودند». به عبارت دیگر، بنابر نگرش ایشان، اللّه وجن به یک خانواده تعلّق داشتند.

علاوه براین، حضرت محمّد (ص) در لحظات نزول وحی علایمی از درد جسمانی سخت و رنج روانی از خود نشان می داد. به همین جهت بود که او را **شاعری** دیگر می اندیشیدند، یعنی مردی که در اختیار و تصرّف جن قرار گرفته است[۲۸]، واین نتیجه ای بود که مستقیماً به صورت طبیعی از مشهودات خود می گرفتند.

۲۷ــ سورهٔ صافّات، آیهٔ ۳۶. معنی حرفی کلمهٔ **مجنون** «کسی است که در تصرّف جن قرار گرفته باشد».

۲۸ــ سورهٔ مؤمنون، آیهٔ ۲۴.

براینکه نظر غالب وگستردهٔ اعراب بتپرست چنین بوده، از قرآن شواهد فراوان به دست می آید.

خود این واقعیّت که قرآن پیوسته در این خصوص تأکید می کند که حضرت **محمّد**(ص) اصلاً **مجنون**یا دارای**جِنَّة** نیست، گواه نیرومندی است براینکه وضع فعلی در مکّه بدان صورت بوده است.

اکنون چون به دید قرآن در این باره باز گردیم، می توانیم مشاهده کنیم که از دیدگاه قرآن، مشرکان عرب که پیغمبر (ص) را یک «شاعر» تصوّر می کردند، مرتکب اشتباهی مضاعف می شدند: نخست اینکه خدای قادر متعال را با یک موجود پستتر یعنی یکی از جنّیان یکی می شمردند، ودوم آنکه یک پیامبر را با شخصی که در تصرّف **جن** قرار گرفته است اشتباه می کردند.

بنابرنظر قرآن، سرچشمهٔ الهام پیغمبری (A)**جن**نیست بلکه اللّه است. و میان این دو تفاوت مطلق وجود دارد، چه اللّه آفریدگار همهٔ جهان است، در صورتی که جنیّان تنها موجودات آفریده شده‌اند؛[۲۹] و آنان را، همچون انسانهای معمولی، در روز قیامت درپیشگاه داوری الاهی حاضر خواهند آورد[۳۰] و دوزخ از جنّ وانس پر خواهد شد.

در مرحلهٔ دوم نیز تفاوتی اساسی و مطلق میان یک پیغمبر و یک شاعر وجود دارد. یک شاعر به طبع یک **آفّاک**است:[۳۱] آنچه وی می گوید **اِفک**است، یعنی کلمه‌ای است که لزوماً معنی «دروغ» ندارد، ولی چیزی است که دارای پایه‌ای از **حق** نیست و بر روی **حق**و حقیقت بنا نشده است. **اَفّاک** مردی است که بدون احساس مسئولیّت هرچه را که بخواهد بر زبان می راند بی آنکه در اندیشهٔ آن باشد که کلماتش معنای درست دارد یا نه، در صورتی که یک پیغمبر هرچه می گوید راست و درست **وحقّ** است و چیزی جز آن نیست. بنابراین رابطهٔ B → A پیامبری، هرچندبا رابطهٔ B→A شَمَنیگری دارای شباهت ظاهری است، ساخت درونی کاملاً متفاوتی نسبت به آن دارد.

۲۹ــ سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۰۰.
۳۰ــ سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۲۸.
۳۱ــ سورهٔ شعراء، آیهٔ ۲۲۲.

کلمهٔ **مجنون** «جنزده» در میان اعراب آن زمان به گونهٔ دیگری از مردم نیز اطلاق می شد: **کاهن** که پیشتر به آن اشاره کردیم. اکنون به این مفهوم دوم باز می گردیم.

کاهن «فالگیر/وطالعبین» نیز مردی در تصرّف **جن** قرار گرفته بود که در تحت تأثیر الهام جنّیان کلماتی غیر طبیعی از دهان خود خارج می کرد. نقاط مشترک فراوانی با **شاعر** داشت. در واقع هرچه بیشتر به دوران اوایل جاهلیّت باز گردیم، تمایز گذاشتن میان این دو شکل دشوارتر می شود. هر دو تجلّیاتی از شمنگیری بود، و می بایستی در آغاز ماهیّت و وظیفهٔ اجتماعی آنها یکی بوده باشد. باوجود این از لحاظ تاریخی، چنان می نماید که نقاط اختلاف مهمّی وجود داشته است.

کاهن، درجاهلیّت، شخصی بود دارای قدرتهای سرّی و نهانی که آن قدرتها را همچون حرفه‌ای مورد بهره‌برداری قرار می داد و برای خدماتی که بدین طریق انجام می داد، مزدی به نام **حُلوان** دریافت می کرد. لااقل در ایّام اخیر جاهلیّت، بنابر اطّلاعاتی که از طریق روایات داریم، کاهنی یک نهاد اجتماعی بود. در همهٔ مسائل و مشکلات قبیله‌ای یا میان قبایل مختلف **کاهن** مورد پرسش قرار می گرفت. وی همچون گزارندهٔ خواب طرف رجوع بود، و برای یافتن شتران گمشده نظر او را جویا می شدند؛ نه تنها همچون پزشکی برای افراد قبیله عمل می کرد، بلکه در حوادث جنایی که در قبیله اتّفاق می افتاد حکم کارآگاه داشت.

با این همه، آنچه بیشتر مایهٔ تمایز میان **شاعر** و **کاهن** می شد، سیمای ادبی بود که از دیدگاه زبانشناختی اهمّیت فراوان داشت. **کاهن** همیشه گفته های خود را به صورت آهنگدار و قافیه‌دار به شکلی بیان می کرد که **سَجع** نامیده می شد.

در خصوص اینکه **سجع** قدیمترین شکل شعر در میان اعراب بوده است، اختلاف نظر وجود دارد. به احتمال قوی نمایندهٔ شکل بیان و تعبیر پیش از شعر بوده است: شکلی از بیان و تعبیر است که میان شعر رسمی و نثر متعارفی مُحاورهٔ روزانه قرار دارد. شعر واقعی عربی با **رَجَز** شروع می شود، و**سجع**

مرحله‌ای بلافاصله مقدّم برآن است.

سجع عبارت از توالی جمله های کوتاه پر معنی و معمولاً دارای یک قافیه است. و این برجسته‌ترین سبک الهام و وحی در عربستان قدیم بوده است. همهٔ افعال تکلّمی که منشأ آنها در قدرتهای غیبی و ناپیدا بود، و همهٔ سخنانی که عبارت از کاربرد کلمات در امور متعارفی روزانه نبود و بلکه با قدرتهای نهانی سروکار داشت، همچون نفرین ولعنت کردن و تقدیس کردن وغیبگویی و افسونگری والهام و وحی به این صورت بیان می شد.

خود کلمهٔ **سجع** (متناظر با کلمهٔ عبری **شَگع**) از لحاظ اشتقاق و به صورت ابتدایی به معنی بَغبَغو کردن کبوتران است و با صدای خرخر **جنیّان** ارتباط دارد. خود حضرت رسول (ص)، بنابر روایتی از عائشه، تأثیر حاصل از بانگ، **کاهن** را به غُدغُد مرغ تشبیه کرده است:[۳۲] «او (**جنّ**) در گوش مصاحب خود غدغد می کند (**یُقَرقِرُ**) همچون غدغد کردن (**قَرقَرة**) یک مرغ».

به عنوان نمونه‌ای از این سبک، پیشگویی یک **کاهن** معروف به نام **سَطیح** را در اینجا می آوریم که هنگام مسلّط شدن جن براو همچون جامهٔ به هم پیچیده‌ای در می آمد و چنان می نمود که جز کلّه اش استخوانی در بدن ندارد:[۳۳]

رَأَیتُ حُمَمَة	زغال سیاهی را دیدم
خَرَجَت مِن ظُلَمَة	که از تاریکی شب بیرون آمد
فَوَقَعَت بِأرضٍ تَهَمَة	پس به سرزمین شیبدار به کنار دریا فرودآمد
فَأکَلَت منها کُلَّ ذاتِ جُمجُمَة	و هرچه را که جمجمه داشت خورد

گفته‌اند که این قطعه **سجع** خبر از حملهٔ قریب‌الوقوع و فتح شدن یمن به دست حبشیان می داده است. هنگامی که شاه یمن همان غیبگو را برای اطّلاع یافتن از درستی این گفته زیر فشار قرار داد، روایت کرده‌اند که وی سجعی بدین صورت بیان کرد:

وَالشَّفَق	سوگند به روشنی آغاز شامگاه

۳۲ـــ بخاری، **باب التّوحید**.

۳۳ـــ ابن اسحاق ـــ ابن هِشام، **سیرة رسول اللّه**، چاپ وستنفلد، گوتینگن، ۶۰ـــ۱۸۵۹، جلد اوّل، ص ۱۱ـــ۱۰.

وَالغَسَق	و سوگند به تاریکی
وَالفَلَق	و سوگند به سپیدهٔ صبح
إذَا اتَّسَق[۳۴]	در آن هنگام که درخشان می‌شود
إنَّ ما أنبَأتُکَ بِهِ لَحَق	که آنچه به توخبر دادم راست است.

همین یک مثال به اندازهٔ کافی آشکار می‌سازد که **سجع**، از لحاظ شکل آن، گونه‌ای از نثر قافیه‌دار بود که به جهت تکرار شدن قافیه بسیار به شعر شباهت داشت، ولی از جهت نداشتن وزن به معنی هجاهای اندازه‌دار از شعر متمایز بود. نیز باید توجّه داشته باشیم که سبک **سجع** مورد استعمال **کاهن**، به صورتی خاص رنگ سوگند خوردن به آثار طبیعی داشت که قطعهٔ دوم نمونه‌ای ازآن را به دست می‌دهد.

این هر دو سیمای سجع، یعنی تکرار قافیه که زیبایی خاص به آن می‌بخشد، وسوگند خوردن به آثار طبیعی، از خصوصیّات نخستین سوره‌های نازل شدهٔ قرآن است. پس آیا اسلوبِ قرآنی اسلوب **سجع** است؟ در بعضی از جاها اسلوب قرآنی از هر لحاظ معیارهای هنجاری **سجع** را دارد، در صورتی که در جاهای دیگر، و مخصوصاً در آخرین سوره‌های نازل شده، استفادهٔ از کلمات قافیه‌دار چندان از معیار **سجع** انحراف پیدا می‌کند که شاید نتوانیم صورت سجعی را در آنها تشخیص دهیم. ولی آنچه از لحاظ قرآنی اهمیّت بیشتر دارد، محتوی پیامی است که در آیات قرآن مندرج است نه صورت بیانی آنها.

ولی، اعراب بتپرست معاصر با حضرت پیغمبر(ص) به موضوع از این دیدگاه نظر نمی‌کردند. اغلب آنان سخت به دیدگاه اسلوب و سبک بیان می‌چسبیدند، و حضرت محمّد(ص) را به سادگی از جهت سبک بیان وی یک **کاهن** تصوّر می‌کردند. البتّه قرآن به تأکید منکر این مطلب است که حضرت رسول (ص) **کاهن** بوده باشد:

فَما أنتَ بِنِعمَةِ رَبِّکَ بِکاهِنٍ وَلا مَجنونٍ

«تو (ای پیغمبر) از نعمت و لطف پروردگارت نه کاهنی ونه جن‌زده و

۳٤ــ دربارهٔ **إتَّسَقَ** و معنی آن رجوع کنید به قرآن، سورهٔ انشقاق، آیهٔ ۱۸.

در تصرّف جن». [۳۵]

ما اکنون در وضعی قرار داریم که می‌توانیم از دیدگاه خاصّ خود سومین ومهمترین سیمایی را که ساخت تصوّر قرآنی **وحی** را خصوصیّت می‌بخشد، مورد مطالعه قرار دهیم. در قرآن، **وحی** به عنوان یک حادثهٔ زبانشناختیِ فوق طبیعی تصوّریِ مربوط به رابطهٔ میان سه شخص است که آن را از جهت ساخت، نه تنها از سخن عادی بشری، بلکه نیز از همهٔ گونه‌های دیگر الهام شفاهی که **جن** منبع آن است کاملاً متمایز می‌سازد.

باید نخست به خاطر بیاوریم که در هر دو حالت **شاعر** و **کاهن**، رابطهٔ $A \rightarrow B$ اصولاً رابطهٔ دو شخصی است. A یعنی **جن** ارتباط شخصی نزدیک با B یعنی یک موجود بشری برقرار می‌کند: این رابطه چندان نزدیک است که **جنّ** مالک انسان شده به میانجیگری او سخن می‌گوید. میان این دو واسطه‌ای وجود ندارد. حتّی می‌توانیم بگوییم که در هنگام تسلّط**جنّ** وجنزده شدن شخص، **جنّ** وانسان کاملاً با یکدیگر متّحد شده و به صورت یک شخص درآمده‌اند. و این همان نمود است که ما معمولاً آن را به نام شَمَنیگری می‌خوانیم.

واین کیفیت در مورد مفهوم قرآنی **وحی** صدق نمی‌کند که، چنانکه هم اکنون گفتم، رابطه‌ای سه شخصی است. به عبارت دیگر، در خوداگاهی پیغمبرانهٔ حضرت محمّد (ص) پیوسته کسی وموجود اسرار میزی میان خدا و او وجود داشته که کلمات خدا را به قلب او می‌رسانیده است. بنابراین ساختِ اساسی **وحی** بدان صورت که قرآن آن را می‌فهمد چنین است:

$$A \longrightarrow M \longrightarrow B$$

اکنون باید پیشتر برویم و این ساخت را بیشتر مورد مطالعه قرار دهیم. بنابر خود قرآن، تنها سه گونهٔ ارتباط شفاهی وزبانی از خدا به انسان ممکن است وجود داشته باشد. این سه گونه به وضوح در آیهٔ ۵۱—۵۱/۵۰ از سورهٔ شوریٰ بیان و از یکدیگر متمایز شده است:

۳۵ــ سورهٔ طور، آیهٔ ۲۹؛ نیز سورهٔ الحاقّة، آیهٔ ٤۲

وَ ماکانَ لِبَشَرٍ أن یُکَلِّمَهُ اللّهُ إلّا وَحیاً أو مِن وَراءِ حِجابٍ أو یُرسِلَ رَسولاً فَیوحی بِإذنِهِ مایَشاءُ

«و هیچ انسانی را نرسد که خدا، جز از راه **وحی** و یا از پس پرده باوی سخن گوید، یا فرستاده‌ای را فرستد تا به اذن او هرچه را که او می‌خواهد به وی وحی کند».

بنابراین سه گونهٔ مختلف **وحی** عبارت می‌شود از: (۱) ارتباط نهانی و اسرارآمیز، (۲) سخن گفتن از پشت پرده، و (۳) فرستادن یک رسانندهٔ پیام.

گونهٔ اوّل در این آیه به روشنی شناخته نمی‌شود، و درست نمی‌دانیم که معنی واقعی آن چیست. ولی کلمهٔ **وحی** ظاهراً القا کنندهٔ این اندیشه است که مقصود از آن گونه‌ای ارتباط مستقیم است که، چنانکه در بالا اشاره شد، موهبت خاصّ الاهی بوده است که در میان پیامبران تنها به حضرت موسی(ع) عنایت شده بود.

و امّا در گونهٔ دوم، عبارت «از پشت پرده» این اندیشه را القا می‌کند که در آن یک ارتباط شفاهی (ونه یک **الهام** ساده) صورت می‌گیرد؛ چیزی که هست شنونده در این حالت نمی‌تواند خود گوینده را ببیند. ولی، با آنکه هیچ چیز در برابر چشم او پیدا نیست، پیغمبر روشنترین خوداگاهی را از این امر دارد که در جایی بسیار نزدیک به موجودی اسراسرآمیز قرار دارد که به طریقی بسیار شگفت‌انگیز با او سخن می‌گوید. می‌توانیم شناخت خویش را نسبت به این نمود با اطّلاعات مهمّی که از حدیث به دست می‌آید تکمیل کنیم.

در حدیثی بسیار مشهور[۳۶] که به عائشه منسوب است، چنین آمده است: حارث‌بن هِشام زمانی از پیغمبر پرسید که «ای رسول اللّه! وحی چگونه به تو می‌رسد؟» و آن حضرت در پاسخ وی گفت، «گاه همچون صدای زنگ زدن ناقوس (**مِثلَ صَلصَلَةِ الجَرَس**). و این دردناکترین راه رسیدن وحی به من است؛ سپس مرا ترک می‌کند ومن از آن بانگ می‌فهمم (**وَعَیتُ**) که او (خدا) چه می‌خواسته است به من بگوید».

۳۶ــ **صحیح** بخاری، اوّل، شمارهٔ ۲.

در اینجا باید توجّه معطوف به کلمهٔ **وَعَیتُ** در جملهٔ اخیر معطوف شود که، چنانکه ابن خَلدون مدّتها پیش به آن اشاره کرده، حایز کمال اهمیّت است. آنچه حضرت محمّد (ص) می‌خواهد بیان کند، ظاهراً این است که هنگام دریافت **وحی** خوداگاهی از شنیدن کلمات بیان شدهٔ قابل فهم ندارد؛ همهٔ آنچه می‌شنود چیزی شبیه یک صدای اسرارآمیز غیرقابل تشخیص (**دَوِیّ**) است، ولی هنگامی که این صدا قطع می‌شود و به سطح متعارفی خوداگاهی بشری باز می‌گردد، آن وقت بر وی معلوم می‌شود که صدای نامتمایز قبلی به کلمات متمایز با معنی تبدیل شده است.

صورت قراءت **مثل صلصلة الجرس** بدان گونه که معمولاً تصوّر می‌شود قطعی نیست. کلمهٔ **الجرَس** (زنگ) ممکن است **الجَرْس** خوانده شود که دراین صورت معنی عبارت می‌شود «همچون صدایی خفیف و نامتمایز». علاوه براین، قراءتهای دیگری نیز روایت شده است: «مثل صدای کوبیدن یک فلز»، «مثل صدای به هم خوردن بال پرنده»، وغیره. در همهٔ این احوال، آنچه شنیده می‌شود همیشه صدایی اسرارآمیز و غیر متمایز است.

پس از آن گونهٔ سوم، یعنی ارتباط شفاهی به وسیلهٔ یک پیامرسان خاصّ است؛ در اینجا حضرت محمّد (ص) نه تنها کلمات تکلّم شده را می‌شنود، بلکه عملاً شخص سخنگو را می‌بیند. و نیمهٔ بازماندهٔ حدیث یاد شده به همین گونهٔ سوم مربوط می‌شود. و آن چنین است که حضرت رسول(ص) به دنبال سخنان پیشین خود به حارث بن هِشام گفت: «وگاه فرشته به صورت یک انسان بر من آشکار می‌شود و با من سخن می‌گوید، و در این حالت من بلافاصله آنچه را که می‌گوید می‌فهمم(**اَعی**)». باید توجّه داشته باشیم که در اینجا فعل (**وَعی**) که در نیمهٔ نخستین روایت به‌صورت ماضی آمده بود (**وَعَیتُ**) به صورت مضارع (**اَعی**) می‌آید. و این دلیل آن است که در این حالت. وتنها در این حالت حضرت محمّد (ص) کلمات واقعیِ تلفّظ شده را می‌شنود.

ظاهراً حضرت محمّد (ص) تنها پیامبر از گونهٔ شنوندهٔ کلام فرستادهٔ خدا نبود، بلکه بیننده نیز بود.

رؤیتهای چندی در مواقع بحرانی رسالت خود داشته است. و در خود

قرآن، در دوجای مختلف اشاره به ظاهر شدن «موجود پرنیرو» (**شَدیدُ القُوىٰ**) که کلمات خدا را به او انتقال می‌دهد، شده است. یکی در سورهٔ نجم، آیات ۸ــ۲۱ و دیگری در سورهٔ تکویر، آیات ۲۵ــ۱۵.

در اوّلی پیامرسان الاهی به عنوان **شَدیدُ القُوی**، یعنی موجودی پرمهابت ومجلّل ذکر شده که بنابر روایات در بلندترین قسمت افق می‌ایستاد و سپس رفته رفته نزدیک می‌شد تا فاصلهٔ او با حضرت رسول (ص) به اندازهٔ دوکمان یا کمتر می‌رسید و پیام خدا را می‌رساند. در دومین آیات قرآن نیز تصویر مشابهی ترسیم شده است.

موجود با شکوه و اسرارآمیزی که بر حضرت محمّد (ص) ظاهر می‌شد وکلمات خدا را به او ابلاغ می‌کرد، درآغاز رسالت یعنی در دوران اقامت پیامبر در مکّه تنها با نام نمادی روحُ القُدُس «روان مقدّس» خوانده می‌شد:

قُل نَزَّلَهُ روحُ القُدُسِ مِن رَبِّکَ بِالحَقِّ لِیُثَبِّتَ الَّذینَ آمَنوا وَ هُدیً وَ بُشریٰ لِلمُسلِمینَ

«بگو: روح پاکی آن را از پروردگارت به حق فرود آورد تا سبب استواری کسانی شود که ایمان آوردند و راهنمایی و مژده‌ای برای مسلمانان باشد».[۳۷]

در جای دیگر قرآن **روحُ‌الأمین** «روح قابل اعتماد» خوانده شده است:[۳۸]

وَ إِنَّهُ لَتَنزیلُ رَبِّ العالَمین. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمینُ . عَلیٰ قَلبِکَ لِتَکونَ مِنَ المُنذِرینَ. بِلِسانٍ عَرَبِیٍّ مُبینٍ

«و ان به راستی فرو فرستادهٔ پروردگار عالمیان است. فرود آورد آن را روح الامین بر دل تو تا از بیم دهندگان باشی، به زبان عربی آشکار».

در عین حال تأکید تمام شده است که قرآن الهامی از جن نیست (سورهٔ شعراء، آیات ۲۱۱ــ۲۱۰؛ کلمهٔ **الشّیاطین** در این گونه زمینه‌ها مترادف با جنّ است).

۳۷ــ سورهٔ نحل، آیهٔ ۱۰۴/۱۰۲.

۳۸ــ سورهٔ شعراء، آیات ۱۹۵ــ۱۹۲.

بعدها، در مدینه، **روح‌القدس** با فرشتهٔ به نام **جبریل** یکی شناخته شد.[۳۹] و در بعضی از احادیث صحیح آمده است که پیامرسان الاهی که وحی را به حضرت محمّد (ص) می‌رساند، از آغاز همان جبریل بوده است.

بنابراین اگر بنا باشد در این مرحله از بحث و تحلیل خود توقّف کنیم، تنها باید بگوییم که **وحی** عبارت از رابطهٔ شفاهی سه شخصی A ـ M→B است که در آن نقطهٔ مبدأ الله است ونقطهٔ مقصد پیغمبر، ومیانجی جبرئیل. و اگر خواستار حقیقت باشیم نباید در این مرحله توقّف کنیم، چه تحلیل ما از تصوّر و مفهوم **وحی** هنوز به پایان خود نرسیده است. باید از این پیشتر رویم و به مرحلهٔ چهارم تحلیل برسیم.

در مرحلهٔ چهارم، هدف حقیقی وحی الاهی مسئلهٔ اصلی است. همان گونه که دانستیم، خدا مشیّت و ارادهٔ خود را به میانجیگری یک پیامرسان آسمانی بر حضرت محمّد(ص) آشکار می‌سازد. ولی خود محمّد(ص) نقطهٔ نهایی نیست. هدف **وحی** نجات و رستگاری شخصی او نیست. خدا از آن جهت با وی سخن نمی‌گوید که تنها با او سخن گفته باشد. کلمات خدا باید به آن سوی حضرت محمّد (ص) انتقال پیدا کند و به دیگران برسد. در حالات متعارفِ فعل سخن گفتن (A→B)، A با B سخن می‌گوید، و پس ازآنکه سخن به B رسید متوقّف می‌شود؛ اگر بنا باشد که سخن به عنوان یک محاوره ادامه پیدا کند، آن وقت همین فرایند تنها انعکاس پیدا می‌کند، و شنوندهٔ نخستین سخنگو می‌شود و چیزی به A که سخنگوی نخستین بود پس می‌گوید (A→B)؛ این ساخت **کلام** معمولی است. در صورتی که در حالت خاصّ ما، B باید سخنگو شود ولی نه در جهت عکس، بلکه در همان جهت نخستین، یا به عبارت درستتر، باید نقل کنندهٔ کلا می‌شود که A به او گفته است. در اینجا مسائل مربوط به **تَبلیغ** یا **بَلاغ** «رساندن، انتقال» پیش می‌آید. و B **رسول** «فرستاده» یا«پیامبر» نامیده می‌شود، بدان جهت که کارش رساندن و تبلیغ کلمات الاهی است.

۳۹ــ سورهٔ بقره، آیهٔ ۹۷/۹۱.

چون مفهوم وحی در اسلام در این روشنی مورد دید واقع شود، یک رابطهٔ سه شخصی نیست: در واقع باید همچون رابطه‌ای چهار شخصی به آن نگاه کنیم(A→M→B→C). بنابر خود قرآن، این C از لحاظ تاریخی نخست مردم مکّه، و سپس همهٔ اعراب روی هم رفته، و پس از آن همهٔ آنچه به نام اهل کتاب خوانده می شوند، و بالاخره همگی افراد نوع بشر را شامل می شود. B به سادگی مردی نیست که وحی الاهی را دریافت می کند؛ کسی است که باید آن را بگیرد و سپس آن را به مردمان منتقل کند. از این لحاظ، درست به همان گونه که جبرئیل یک فرستادهٔ (رسول)[۴۰] خدا به جانب حضرت محمّد(ص) بود، خود حضرت محمّد(ص) نیز اکنون رسول‌الله («فرستادهٔ خدا») است که همچون میانجی در میان خدا و جهان عمل می کند:

یا قَومِ لَیسَ بی ضَلالَةٌ وَلکِنّی رَسولٌ مِن رَبِّ العالَمینَ اُبَلِّغُکُم رِسالاتِ رَبّی

«ای قوم من، در من گمراهی نیست، بلکه من فرستاده‌ای از پروردگار جهانیانم که پیامهای پروردگارم را به شما می رسانم»[۴۱]

فَاعلَموا أَنَّما عَلیٰ رَسولِنَا البَلاغُ المُبین

«پس بدانید که تنها وظیفهٔ پیامبر ما پیامرسانی آشکار (کلمات الاهی) است».[۴۲]

مثالهای دیگری می توان آورد، ولی اندیشه چندان روشن است که به چنین کاری دیگر نیاز نیست.

از لحاظ زبانشناختی راه برای پیش آمدن مسئله‌ای جالب توجّه ومهم باز می شود. چون B ناقل سخنی است که A گفته است، چنان لازم می آید که B گفته های A را کلمه به کلمه به خاطر بسپارد و نقل کند. باید با همان ترکیب کلمات و جمله هایی که A ساخته بوده است به C انتقال یابد. هیچ تغییر وحذفی درآن روا نیست . به عبارت دیگر، کلمات الاهی، در

---

۴۰ ـــ سورهٔ تکویر، آیهٔ ۱۹.

۴۱ ـــ سورهٔ اعراف، آیهٔ ۶۰ ـــ ۶۲/۵۹ ـــ ۶۱. در اینجا این کلمات از گفتهٔ نوح پیغمبر (ع) نقل شده است.

۴۲ ـــ سورهٔ مائده، آیهٔ ۹۲/۹۳.

آن هنگام که به B می رسد و در یافت می شود، باید یک وجود عینی و یک اثر زبانشناختی عینی تشکیل دهد ــ به گفتهٔ آلمانیها یک شْپراخورک Sprachwerk یعنی یک اثر ساخته کلامی. کلمات الاهی به عنوان یک شْپراخورک عینی بدین معنی **قرآن** نام دارد. کلمهٔ قرآن، معنی اشتقاقی آن هرچه باشد، در این زمینه به معنی قطعه‌ای از **وحی** الاهی به عنوان یک وجود عینی است. البتّه همهٔ **مجموعهٔقرآنهای** فردی را نیز می‌توان با همین نام خواند، و این آشکارا رایجتر ین معنایی است که اکنون به قرآن داده می شود. ولی، این معنی ابتدایی آن نبوده است.

در هر حال مهمتر ین تکلیف یا وظیفهٔ یک پیغمبر آن است که متن وحی شده را چنان به خاطر بسپارد که بتواند آن را عیناً حتّی بدون تغییر یک کلمه به قوم خود منتقل کند. اگر تغییری در آن صورت بگیرد، پیغمبر ممکن است متّهَم به ارتکاب گناه بزرگ **تحریف** شود که به معنی «چرخاندن» و«پیچاندن» و «قلب کردن» است، هرچند مخصوصاً این کلمه در موردی به کار می رود که تغییر عمدی صورت گرفته باشد. در قرآن می بینیم که جهودان پیوسته به آن متّهَم شده‌اند که به عمد کلمات وحی شده را تحر یف کرده‌اند.[۴۳]

وحی به معنی فنّی این کلمه، از این لحاظ به صورت اساسی با تصوّر غیر فنّی یا پیش از فنّی **وحی** که در بالا بیان کردم تفاوت دارد. درآنجا، چنانکه دیدیم، «وحی» ــ اگر بتوانیم این اصطلاح را به حق در چنان حالتی به کار بر یم ــ گونه‌ای از تلقین و وادار کردن به عمل است. ممکن است لفظی وشفاهی نباشد: شخصی که الهامی بدین معنی در یافت می کند، ممکن است آگاهی روشنی از کلمات و جمله هایی که به او گفته شده است نداشته باشد: نکتهٔ عمده آن است که خود اندیشه را بفهمد و مطابق با آن عمل کند.

مثلاً آیهٔ زیر را در نظر بگیر ید:[۴۴]

وَأَوحَينا إلىٰ موسىٰ أنْ ألْقِ عَصاكَ فَإذا هِيَ تَلقَفُ ما يَأفِكونَ

۴۳ــ مثلاً سورهٔ نساء، آیهٔ ۴۶/۴۸.

۴۴ــ سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۱۷/۱۱۴.

«و به موسی وحی کردیم که: «عصایت را بینداز!» و(چون او عصا را انداخت، بلافاصله به صورت ماری درآمد) وآنچه را (جادوگران مصری) توطئه کرده بودند بلعید»».

چنانکه می‌بینیم، خدا تنها به موسی (ع) فرمان داد که عصایش را فرو اندازد و موسی چنین کرد. تنها هدف‌وحی در اینجا واداشتن موسی به انجام دادن عملی بود؛ این وحی گونه‌ای از امر است. خود کلمه چندان مهم نیست. پس از آنکه هدف وحی صورت اتمام پذیرفت، دیگر ضرورتی ندارد که کلمات به شکل دایمی یک شپراخورک Sprachwerk باقی بماند.

درحالت وحی به معنی خاصّ و فنّی کلمه، هر کلمه و هر جمله باید به صورت دایمی همچون یک شپراخورک باقی بماند. خود حضرت محمّد (ص) زیرکانه از اهمیّت فراوانِ به خاطر سپردن وحی در یافت شده به محض رسیدن آن آگاه بود و این کار را با کمال هوشیاری به انجام می‌رسانید. این امر به وضوح در قرآن مورد اشاره قرار گرفته است. در سورهٔ قیامة[۴۵] می‌بینیم که خدا به حضرت محمّد (ص) سفارش کرده است که زبان خود را به شتاب حرکت ندهد تا بتواند درست ترتیب رسیدن وحی را در کلمات دنبال کند.

چه اگر چنین کند، خطرآن‌است که حضرت رسول (ص) به صورت غیرعمدی از پیش کلماتی را که درشرف رسیدن است ادا کند، درصورتی که باید به آرامی منتظر بماند تا وحی به پایان برسد. ولی اشکار است که این شتاب یا ناشکیبایی از طرف پیغمبر اسلام(ص) وابستهٔ به خودا گاهی پیامبرانهٔ وی بود که نباید حتّی یک کلمه را فراموش کند. خود خدا حضرت محمّد (ص) را در همین فقره از قرآن خاطر جمع می کند که مواظب همه چیز خواهد بود، وچنان است که آنچه پیغمبر (ص) باید بکند صبرکردن است تا آنکه وحی صورت لفظی معیّن خود را به دست آورد، و او به صورت انفعالی کلمات آن را دنبال کند.

واین یکی از دلایل آن است که چرا از دیدگاه اسلام قرآن «تقلید

۴۵ــ آیهٔ ۱۹/۱۶: نیز در سورهٔ طه، آیهٔ ۱۱۴/۱۱۳ سفارش مشابهی به پیغمبر(ص) شده است.

ناپذیر»(**مُعجِز**) است. و این مسئلهٔ معروف «تقلید ناپذیری قرآن» (**إعجازُالقرآن**) را تشکیل می دهد. ابن خلدون این نکته را به صورت ذیل توضیح می دهد. قرآن وضع یگانه دارد و درمیان کتابهای آسمانی تنها است، بدان جهت که در اینجا ما متن وحی را به صورت اصلی آن در دست داریم، در صورتی که در مورد تورات و انجیل، به گفتهٔ وی، پیغمبران وحی را تنها به شکل اندیشه هایی دریافت می کردند که سپس به بیان آنها با زبان خود می پرداختند. به صورت جملهٔ معترضه باید درنظر داشته باشیم که این نکته به صورت کامل درست نیست، چه در کتابهای انبیای بنی اسرائیل بعضی از مطالب وحی شده به صورت شعر و با همان کلماتی که بر انبیا وحی می شده باقی مانده است. ولی روی هم رفته این مطلب درست است، چون مجموع متون کتابهای **عهد قدیم** کار نویسندگان حرفه ای است.ـ بنابراین ابن خلدون چنین نتیجه می گیرد که کتابهای آسمانی، جز قرآن، **معجز** وتقلید ناپذیر نیستند.

کلمهٔ نَبیّ، چنانکه گفتیم، از لحاظ آن جنبهٔ خاص که مستقیماً با تصوّر وحی ارتباط پیدا می کند، به معنی مردی است که خدا اختصاصاً از میان همهٔ مردم برگزیده است تا وحی را دریافت کند، و با به یادسپردن کلمات اصلی با جزئیترین تفاصیل آنها وسپس انتقال دادن آنهابه امّت یک شُپراخورِک بسازد.

از لحاظ منشأ خود کلمهٔ عربی نَبیّ، دانشمندان باختری یک کلام برآنند که این کلمه ازعبری **نابهی** به عاریت گرفته شده است. در اینجا چنان می نماید که اشتباه کردن «کلمه» را با «تصوّر» اکتشاف کرده باشیم. درست است که مدلول انتقال دهندهٔ وحی الاهی چیزیْ کاملاً نسبت به اعراب بیگانه بوده است که اصلاً هیچ اندیشه ای از اینکه وحی چیست نداشته اند. و بدین معنی کلمهٔ یقیناً به دایرهٔ اندیشه های توحیدی تعلّق داشته که ازلحاظ تاریخی وابستهٔ به یک سنّت طولانی برخاستهٔ از کتاب مقدّس بوده است؛ و بنابراین طبیعی است که کلمهٔ **نبی** دراشعارپیش از اسلام شاعران بدوی وجود نداشته باشد. ولی این را نباید به آن معنی گرفت که خود کلمه عاریه گرفته شدهٔ مستقیم از زبان عبری است. کلمه **نبّی**، چه از لحاظ تشکیل و چه از لحاظ

معنی ریشه، به سرمایهٔ عربی اصیل تعلّق دارد. ریشهنبأدرآن سوی زبان عربی به زبان سامی قدیم به معنی «خبر دادن» و «اعلام کردن» باز می گردد. هرچه باشد، مسئلهٔ ریشه و اشتقاق برای منظور ما دارای اهمّیّت درجهٔ دوّم است. آنچه از نظر ما مهمتر است دانستن این مطلب است که آیا مفهوم قرآنی نبیّ کاملاً مطابق با مفهوم کتاب مقدّس **نابهی** است یا نه.[۴۶] و برای این منظور لازم است تحلیل خود را یک گام پیشتر بریم.

هنگامی که ما، درضمن کوشش برای جداکردن سیماهای خاصّ مفهوم قرآنی «پیغمبر»، آن را به دقّت از دیدگاه معنیشناختی مورد مطالعه قرار می دهیم، دو نکتهٔ برجسته سبب جلب توجّه ما می شود. این دو نکته هر دو ماهیّت و طبیعت منفی دارند.

یکی از آن دو این است که کلمهٔ عربی **نبیّ** اصولاً ارتباطی با نبوّت به معنی پیشگویی از آینده ندارد. یک **نبیّ** در قرآن یک پیشگوی از آینده نیست. ریشهٔ **نبأ** که کلمهٔ **نبیّ** از آن مشتق شده، همان گونه که پیشتر گفتیم، قطعاً به معنی «خبردادن» و «اطّلاعاتی دربارهٔ چیزی دادن» است، و این مفهوم توجّهی به آینده ندارد. درقرآن اخباری که یک **نبیّ** می آورد همیشه اخبار**غیب** یعنی جهان نادیدهٔ خدا است. فعّالیّت پیغمبرانه همیشه متمرکز درپیرامون انتقال مشیّت و ارادهٔ الاهی است. البتّه به لحاظی، توصیف تفصیلی بهشت و دوزخ را که در روز محشر دربرابر چشم افراد بشر آشکار خواهد شد، می توان گفت که نوعی پیشگویی ازغیب است. ولی ماهیّت این پیشگویی با توصیف و بیان حادثه ای که درآیندهٔ بسیار نزدیک برای شخص یا قوم معیّن رخ خواهد داد ونظیر آن پیشگوییهای انبیای بنی اسرائیل دربارهٔ حوادث آینده است، اختلاف فراوان دارد؛ وظیفهٔ **نَبیّ** عربی اصلاً چنین چیزی نبوده است. ولی معاصران حضرت محمّد (ص) به آسانی نمی توانستند این مطلب را بفهمند، وگواه آن است اینکه اشخاص متعدّد در فرصتهای مختلف از او خواستار آن می شدند که

---

۴۶ ــ برای تحلیل تفصیلی لغوی کلمهٔ **نبیّ** در زبان عبری رجوع کنید به آلفرد گیوم، **نبوّت و غیبگویی**، لندن، ۱۹۳۸، Alfred Guillaum. Prophecy and Divination. Lecture III .

در بارهٔ حوادث کوچک و بزرگ آینده آنان را با خبر کند. چنان می نماید که در ذهن آن مردم هنوز به صورتی مبهم مفهوم نبیّ مشترک و حتّی اشتباه شدهٔ با مفهوم قدیمی سنّتی کاهن بوده است.

خصوصیّت دوم منفی ساخت معنیشناختی نبیّ آن است که کلماتی که وی با آنها تکلّم می کند یا به ابلاغ آنها می پردازد، رابطه ای با جادوی کلمه ای ندارد. و این نکته ای بسیار مهمّ است، چه شاید از همین زاو یه است که می توانیسم به صورتی بسیار شایسته تصوّر وحی را از همهٔ تظاهرات شَمَنگیری عربی، همچون شعر گو یی و کاهنی متمایز تشخیص دهیم.

در ایّام پیش از اسلام، **سجع** که سبک بیان هر الهام، و رَجَز که نخستین صورت شعری پیدا شده و تکامل یافتهٔ از سجع بود، هر دو به صورت عمده برای منظورهایی به کار می رفت که به طر یقی یا طر یقی دیگر با جادوی کلمه ارتباط داشت. در آن روزهای قدیمی، چنان تصوّر می شد که چون کلمات با آهنگ خاص و با قافیه ای که تکرار می شود به دنبال هم درآیند، دارای نیرومندی خاصّ جادو یی است. خود حضرت محمّد (ص)، بنابر بعضی از احادیث، به وجود قدرتی در ترکیبات قافیه دار معترف بوده است. این خود واقعیّتی است که حضرت محمّد (ص)، در مبارزات خود با مشرکان و بتپرستان، به مقدار ز یاد از کومک شاعر مورد توجّهش، حَسّان بن ثابت، بهره مند بوده است که علی رغم آنکه قرآن از شاعران به صورتی اهانت آمیز یاد کرده است، وی به جهت همین هنر شاعری مورد توجّه فراوان مسلمانان بود. روایت شده است که یک روز حضرت رسول (ص) خطاب به همین شاعر چنین گفت:[۴۷]

لَشِعْرُکَ أَشَدُّ عَلَیهِم مِن وَقعِ السِّهامِ فِی غَلَسِ الظَّلامِ

«هر آینه شعر تو برای ایشان (دشمنان) خطرناکتر از فرور یختن پیکانها در تار یکی شب است».

۴۷ــ **مُستَطرَف**، شصت وشش، III، ۱۸۹. برای اطلاع بیشتر به کتاب من، **زبان و جادو**، مراجعه کنید.

خلاصه آنکه شاعران، در دورهٔ پیش از اسلام هم مورد احترام بودند و هم مردم ازآنان می ترسیدند، و اگر نگوییم این احترام وترس تنها به سبب رها کردن قدّرت جادویی فوق طبیعی منحصراً به وسیلهٔ شعری که بر ضدّدشمن خود یا دشمن قبیله می ساختند بود، به صورت عمده به همین جهت بود.

از لحاظی استعمال شاعرانهٔ زبان شباهت چشمگیری، هم از حیث طبیعت و ماهیّت وهم از حیث ساخت،باکلام نُبُوّتی و پیشگویی دارد که پیشتر از آن سخن گفتم، چه در مورد یک شاعر همچون در مورد یک نبی کلمهٔ ادا شده باید یک وجود عینی بسازد—یک شْپراخورِک. کلماتی که وی با یکدیگر تلفیق می کند، باید به همان صورت که از میان لبهای او بیرون می آید و به صورت اصلی خود به دیگران انتقال پیدا کند و به خاطر سپرده و از بر شود. چون کلمات وی از یک منبع فوق طبیعی ناشی شده، نیز باید به آن سوی وی منتقل شود (C→B→A). ولی چون برضدّ C که دشمن اواست پرتاب شده، دیگر شْپراخورِک او یک نمود زبانشناختی به معنی خاصّ این کلمه نیست؛ یک نمود جادویی است؛ کلام شاعر در اینجا یک نیروی جادویی است که برروی C عمل می کند واو را می بندد و نابود می سازد.

همین کیفیّت در مورد سبک سجع فالگیران و طالعبینان نیز صدق می کرده است. همان گونه که شاعر می توانست شعری ازگونهٔ رجز را به طریقی و یرانگر بسازد، همان گونه هم یک فالگیر واقعی می توانست با نثر از گونه سَجَع کاری کند که به صورتی کشنده مایهٔ زخم حوردن دشمن در نتیجهٔ اصابت قدرت جادویی قافیه به او شود. کلمات جادویی را که به توسّط یک فالگیر و رمّال صاحب صلاحیّت ادا شده باشد، غالباً در ادبیّات قدیم عربی به پیکانهای کشنده‌ای تشبیه کرده‌اند که شب هنگام به صورتی نادیدنی پرواز می کنند و به قربانیهای خود می رسند؛ فعلی که بیشتر در این زمینه به کار می رود فعل رَمیٰ به معنی پرتاب کردن تیر است.

همچنین به سرنیزه‌های تیزِ آلودهٔ به زهر تشبیه شده‌اند که از آنها زخمهای کشنده‌ای به وجود می‌آید و قربانیان به ندرت می‌توانند از آسیب آنها در امان بمانند. آنچه سبب آن می شد که این کلمات قافیه‌دار خطرناکتر بشود،

آن بود که این لعنتها و نفرینها و ضدلعنتها پس از آنکه رها شدند فعّالیّتی غیرقابل مهار کردن پیدا می کنند و هیچ کس، حتّی خود شاعر یا فالبین که سبب رها شدن آنها بوده است دیگر نمی‌تواند از حدّت و شدّت نیروهای خبیث و ویرانگری که بدین‌ترتیب آزاد شده است بکاهد. **قوافی**، پس از گفته شدن، قدرت جادویی ماندنی و غیرقابل مهار کردن پیدا می کنند.

واضح است که **وحی** قرآنی هیچ ارتباطی با این گونه آزاد شدن قدرتهای ساحرانه نداشت. **سجع**، چنانکه دیدیم در دوران پیش از اسلام دو جنبهٔ متفاوت داشت: از یک سو زبان الهام بود: همهٔ الهامهای فوق طبیعیِ برخاستهٔ از هر منبع، از لحاظ زبانشناختی چنین شکلی به خود می گرفتند. از سوی دیگر مورد استعمال خاصّی از زبان برای آزاد کردن نیروهای جادویی محتوی در کلمات بود. این جنبهٔ دوم کاملاً در استعمال کلمات قافیه‌دار (**القوافی**) در قرآن محو شد. پیش از این در چند مناسبت[۴۸] گفته‌ام که در قرآن بعضی از کلمات ومفاهیم جاهلی با دلالتهایی کاملاً تازه به کار رفته است؛ آنها کاملاً متناسب با یک چارچوب تصوّری جدید درآمده بودند. مفاهیم قدیمی برجای بود، ولی در نتیجهٔ قرار گرفتن در نظام جدیدی از ارزشها، تغییر معنیشناختی عظیمی در آنها به وجود آمده بود. برای **سجع** نیز کیفیت مشابهی اتّفاق افتاد: شکل قدیمی و سنّتی ارتباط فوق طبیعی به کار می رفت، ولی این به کار رفتن برای ابلاغ و انتقال یک محتوی تازه بود. جواب من به سؤال در بارهٔ اینکه سبک قرآنی **سجع** است یا نه، و در بارهٔ اینکه اگر سجع است چگونه باید این واقعیّت را با درنظر گرفتن تفاوت اساسی میان جاهلیّت واسلام فهم کنیم، همین است. شکل هنوز وجود دارد؛ ولی اکنون یک شکلِ محضِ الهامِ فوق طبیعی است. برای آن به کار نمی رود که قدرت جادویی کلمات را آزاد کند، ونیز شکل وصورتی برای ادا کردن «نبوّت» به معنی پیشگویی کردن از حوادث آینده نیست.

۴۸ـــ مثلاً رجوع کنید به **ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن**، فصل هفتم.

٤ ــ وحی در زبان عربی

در آنچه گذشت سروکار ما با جنبهٔ گفتاری(parole)وحی،یعنی با مسئلهٔ مفهوم قرآنی **وحی** همچون یک نمود «کلامی» بود. اکنون وقت آن است که به جنبهٔ**زبانی** (langue)، آن بپردازیم.

زبان (langue)، چنانکه پیشتر اشاره کردیم، دستگاهی از علامات شفاهی است که با توافق اجماعی به عنوان وسیلهٔ ارتباط میان افراد متعلّق به یک جامعه به کار می رود. از این لحاظ یک واقعیّت اجتماعی است: **واقعیّت اجتماعی**(fait social)به آن معنی که دورکیم در جامعه شناسی خود آن را تعریف کرده است. دستگاه نمادی متعلّق به یک جامعه است که هر یک از افراد آن در سخن گفتن با دیگران، اگر می خواهد که سخنش مفهوم باشد، باید از این دستگاه بهره‌برداری کند. ارتباط زبانشناختی وجود پیدا نخواهد کرد مگر زمانی که دو شخصی که پای آنان در **کلام** و سخن گفتن با یکدیگر به میان می آید به نظام واحدی از علایم متشبّث شوند.

قرآن آگاهی روشنی از این واقعیّت نشان می دهد، و به صورتی بسیار آشکار شامل مفهوم و تصوّر زبان به معنایی است که از این اصطلاح فنّی ــ یعنی **لانگ** langue در زمان حاضر فهمیده می شود. قرآن طرز تصوّر خود را از **وحی** ومأموریّت پیامبری بر روی همین اندیشه بنامی کند. ازتوجه به این واقعیّت آغاز می کند که **هرقوم** دارای **زبانی** مخصوص به خویش است، و برای این امر از لحاظ ارتباط آن با نمود رسالت اهمیّت فراوان قائل است. مثلاً در سورهٔ ابراهیم چنین می خوانیم:[۴۹]

وَماأَرسَلنا مِن رَسولٍ إلاّ بِلِسانِ قَومِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُم

«هیچ فرستاده‌ای را جز به زبان قومش نفرستادیم تاچنان باشد که پیامش را آشکارا بیان کند».

۴۹ــ آیهٔ٤

و همان گونه که اقوام جهان از لحاظ رنگ با یکدیگر تفاوت دارند، در زبان نیز با یکدیگر متفاوتند.[۵۰] و تفاهم کامل، یعنی ارتباط، در آنجا که زبان مشترکی نباشد وجود پیدا نمی کند.[۵۱]

و به ما گفته‌اند که چرا یک پیغمبرِ سخنگویِ به زبان عربی با یک وحی عربی برای اعراب مبعوث شد:

إنّا أنزَلناهُ قُرآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُم تَعقِلونَ

«از این جهت آن را به صورت قرآن عربی فرو فرستادیم که شما بتوانید آن را بفهمید»[۵۲]

وَ إنَّهُ لَتنزيلُ رَبِّ العالَمينَ. نَزَلَ بِهِ الرّوحُ الأمينُ عَلىٰ قَلبِكَ لِتَكونَ مِنَ المُنذِرينَ. بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبينٍ

«به راستی این وحی فرو فرستادهٔ پروردگار جهان است که روح امین (یعنی: جبرئیل) آن را با زبان عربی آشکار بر قلبت فرود آورده است تا از بیم دهندگان باشی».[۵۳]

همان گونه که به موسی کتابی به زبان خود او داده شده بود، اکنون نیز به پیامبر عرب کتابی به زبان عربی (**لِساناً عَرَبِيّاً**)[۵۴] داده شده است.

چه اگر خدا **وحی** خود را به زبانی جز زبان عربی فرو می فرستاد، مردمان هرگز ایمان نمی‌آوردند، زیرا که نمی‌توانستند گفته های پیغمبر (ص) را بفهمند:

وَلَو جَعَلناهُ قُرآناً أعجَمِيّاً لَقالوا لولا فُصِّلَت آياتُهُ ءَأعجَمِيٌّ وَ عَرَبِيٌّ

«و اگر قرآن را به زبانی غیر عربی (**أعجَمی**) قرار می دادیم، می گفتند: چرا آیه های آن بیان کرده (و قابل فهم) نشده؟ غیر عربی و عربی؟ (یعنی چرا

۵۰ــ سورهٔ روم، آیهٔ ۲۲/۲۱.
۵۱ــ سورهٔ کهف، آیهٔ ۹۳/۹۲.
۹۲ــ سورهٔ یوسف، آیهٔ۲.
۵۳ــ سورهٔ شعراء، آیات ۱۹۵ــ ۱۹۲.
۵٤ــ سورهٔ أحقاف، آیهٔ ۱۲/۱۱.

وحیی غیرعربی برای قومی عرب؟))».[۵۵]

به همین ترتیب اگر خدا این قرآن عربی را بر پیامبری غیر عرب فرو می‌فرستاد تا وی آن را به عربی بر قوم خود فرو خواند، که البتّه آن را نمی‌فهمیدند، آنان نیز هرگز به آن ایمان نمی‌آوردند:

وَلَو نَزَّلناهُ عَلیٰ بَعضِ الأَعجَمینَ فَقَرَأَهُ عَلَیهِم ما کانوا بِهِ مُؤمِنینَ

«واگر آن را به (پیامبری) غیرعرب فرو می‌فرستادیم و آن را (به عربی) برآنان (یعنی قوم غیرعرب) فرو می‌خواند، هرگز به آن ایمان نمی‌آوردند».[۵۶]

همهٔ این آیات، چنانکه می‌بینیم، مبتنی براین نظر است که هرجامعه زبان مخصوص به خود دارد، واینکه پیوستگی جدا نشدنی میان هر جامعه و زبان آن موجود است. واین برابر است باآنکه بگوییم در قرآن تصوّر **زبان** (Langue) به معنای فنّی امروزی این کلمه وجود دارد. این تصوّر و مفهوم در قرآن با کلمهٔ **لسان** بیان شده است.

خود قرآن اشاره به آن دارد که شایعهٔ پلیدی در آن زمان در میان اعراب راه یافته بود حاکی از آنکه قرآن **وحی** الاهی نیست، و در واقع در پشت سر حضرت محمّد (ص) مردی آشنا به کتابهای جهودان و ترسایان هست که به او تعلیم می‌دهد تا به نام **وحی** چیزهایی به مردم بگوید. **طَبَری** نام چند بردهٔ مسیحی بیگانه را آورده و گفته است که این نامها را کفّار به صورت شایعه میان مردم مکّه پراکنده می‌کردند.[۵۷]

ولی قرآن برای رد کردن این شایعه می‌گوید که زبان همهٔ این کسان که قرآن را برساختهٔ آنان می‌دانند غیر عربی (**أعجمی**) است، و در صورتیکه قرآن به زبان عربی آشکار (**لِسانٌ عربیٌ مُبین**) است، و نتیجهٔ این گفته آن است که شخصی که زبانش عربی نباشد مطلقاً نمی‌تواند به پیغمبر تعلیم دهد که چه چیزها به‌زبان عربی خالص بگوید.

۵۵ــ سورهٔ فصّلت، آیهٔ ٤٤.

۵۶ــ سورهٔ شعراء، آیهٔ ۱۹۹/۱۸۹.

۵۷ــ سورهٔ نحل، آیهٔ ۱۰۳/۱۰۵.

این آیه و آیات دیگری که پیشتر نقل کردم، کلمهٔ بسیار مهم **أعْجَمی** را طرف توجّه ما قرار می دهد. بهتر است این مسئله را با توجّه به تضادّ و تقابل اساسی میان **عرب** و **عجم** مورد بحث قرار دهیم. به نظر اعراب قدیم همهٔ اقوام جهان شناخته را می توان به دو گروه تقسیم کرد: اعراب وغیر اعراب. همهٔ اقوام وملّتهای غیر عرب شناخته شدهٔ برای ایشان روی هم رفته و بدون تمایز در گروه دوم قرار می گرفتند. این دو مفهوم به صورت انحصاری جنبهٔ زبانشناختی نداشت، چون خون، یعنی نژاد نیز مخصوصاً در مفهوم **عرب** نقش مهمّی ایفا می کرد. ولی قاطعترین عامل در این تقسیم بدون شک زبان بود. شاهد آن است این واقعیّت که حتّی مرد با اصل خالص عربی، اگر نمی توانست چنانکه شایسته است به زبان عربی سخن بگوید، غالباً به نام **أعْجَمی** خوانده می شد.

این امر بعضی از صاحبنظران را برآن داشته است که به تمایزی میان **أعْجَمی** (یا **أعْجَم**) و **عَجَمی** قائل شوند. لفظ اوّل بنابراین نظر به کسی اطلاق می شود که نتواند به صورت صحیح و آشکار مقصود خود را به زبان عربی بیان کند، حتّی اگر از لحاظ نژاد هم عرب بوده باشد، در صورتی که لفظ دوم به معنی کسی است که از لحاظ نژادی غیر عرب است، خواه بتواند به زبان عربی سخن بگوید یا نتواند. ولی همهٔ علمای لغت در این نظر اتّفاق کلمه ندارند.

به هر صورت، این امر قطعی است که در جاهلیّت ریشهٔ عجم دامنهٔ استعمالی گسترده‌ای داشته است. معنی اساسی آن ظاهراً وجود ابهام و تاریکی مفرط در سخنگویی شخص است، خواه به صورت اتّفاقی و موقّتی بوده باشد یا به صورت دایمی و برخاستهٔ از بیگانه بودن. شعر ذیل از حُصَین بن الحُمام از این لحاظ بسیارجالب توجّه است:

وَقالوا تَبَیَّن هَل تَریٰ بَینَ ضارِجٍ * وَنَهيِ أکُفٍّ صارِخاً غَیرَ أعجَما

«و آنان گفتند: خوب نگاه کن و ببین آیا میان ضارج و آبگیر اُکُف کسی را می بینی که برای مدد خواستن فریاد می کند و بانگی از سینه اش بر نمی آید؟». [58]

۵۸ــ المُفَضَّلیّات، دوازده، شعر ۳۶.

در اینجا أَعْجَم به معنی کسی است که در نتیجهٔ فریاد کشیدن بیش از اندازه و بیهوده برای طلب کردن یاری دیگران، از نفس افتاده است و دیگر بانگی از دهانش خارج نمی شود. و البتّه این تیرگی و تاریکی سخن و بانگ، درآن هنگام که به آخرین حدّ خود می رسد، با خاموشی کامل یکی می شود. و فعل إستَعجَمَ درست برای همین معنی به کار می رفت.

مثلاً در حدیث چنین آمده است: إستَعْجَمَت عَلَيهِ قِراءَتُهُ که معنی حرفی آن چنین است: «خواندن یا تلاوت (قرآن) بروی خاموش شد»، یعنی خواب چنان بروی در ضمن خواندن کتاب غلبه کرد که دیگر نتوانست به خواندن ادامه دهد. استعمال فعل نیز سابقهٔ بسیار قدیمی دارد ونمونه هایی از آن در شعر جاهلی دیده می شود.

بالاخره، اندیشهٔ ابهام و تاریکی زبانشناختی ممکن است جهت دیگری اختیار کند: جانورانِ از گونه دد ودام به نام أَعْجَم خوانده شده اند. تنها مثال ساده ای از حدیث می آورم: العَجماء ُجُرحُها جُبارٌ. کلمهٔ العَجماء شکل مؤنثأَعْجَمبه معنی بَهیمَه(«جانور») است. معنی خود حدیث چنین است: جراحت (و از جمله مرگ) که از جانوارن حاصل می شودجُبار است (یعنی ریختن خونی است که مجازات ندارد): بدین معنی که از آسیبی که جانوران می رسانند نباید انتقام گرفت.

این مثالها برای نشان دادن این مطلب کافی است که هر کس یا هرچیز که نتواند همانند آدمی تکلّم کند، أَعْجَم است. واین در عین حال نشان می دهد که اصطلاح أَعْجَم یا عَجَم در ابتدا اصطلاحی تحقیرآمیز بوده است: به عبارت دیگر، برای بیان اهانتی از طرف اعراب نسبت به کسانی بوده است که از سخن گفتن به زبان عربی عاجز بودند، واین زبان در نظر ایشان غنیترین و زیباترین و کاملترین زبان در سراسر عالم بود. ناتوانی در سخن گفتن به این زبان، به نظر ایشان، همسنگ بالال وگنگ به دنیا آمدن بود.

همین ایستار بی ارزش شمردن مردمی که از سخن گفتن به زبان عربی عاجزند، سبب پیدایش کلمهٔ تقلید صوتیطِمطِم در زبان عربی شده است که غالباً در اشارهٔ به زبان جیشیان به کار می رود(طِمطِم حَبَشی« گنگی حبشی»

یاطماطِمُ سود«گنگیهای سیاهان»).

مایهٔ شگفتی است که دربحبوحهٔ چنین جهانی قرآن نسبت به این مسئله ایستاری منصفانه و بیطرفانه اختیار کرده است. در آن هیچ دلیلی بر برتری طبیعی زبان عربی بر زبانهای غیر عربی مشاهده نمی‌شود. البتّه این درست است که با ظهور اسلام وضع واقعاً یگانه و ممتازی برای زبان عربی به عنوان زبان وحی به وجود آمد، ولی، اگر درست سخن بگوییم، هیچ قصدی برای آن نبوده که برتری‌زبان عربی به صورت علنی اظهار شود. و نیز در قرآن هیچ اشاره‌ای به برتری نژاد عرب نسبت به دیگر نژادها نشده است. چه در آیهٔ مشهوری که پیشتر ذکر آن گذشت (سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۰٦/۱۱۰) ومعنی آن چنین است: «شما بهترین جامعه و امّتی هستید که برای نوع بشر برآورده شدید» تنها اشاره به جامعهٔ دینی مسلمانان است نسبت به دیگر مردمان اهل کتاب، نه اینکه مقصود برتری اعراب به عنوان یک قوم وملّت بوده باشد.

نظر قرآن دربارهٔ این مسئله مبتنی بر این خوداگاهی فرهنگی آشکار است که هر ملّت زبان مخصوص به خود دارد، و عربی زبان اعراب است، و از این لحاظ یکی از چندین زبان است. اگر خدا این زبان را برگزیده ، به خاطر ارزش درونی و ذاتی آن به عنوان یک زبان نبوده بلکه تنها برای سودمندی آن بوده است، یعنی بدان سبب زبان را عربی برگزید که پیام در درجهٔ اوّل خطاب به مردمانی بود که به زبان عربی سخن می گفتند. مکرّر در قرآن با آیاتی روبه رو می‌شویم که بنابرآنها معلوم می‌شود که کتاب خدا از آن جهت به زبان عربی فرود آمد که فهم آن برای اعراب آسانتر باشد. «از آن جهت قرآن را به زبان عربی فرو فرستادیم که شما بتوانید آن را بفهمید».[۵۹]

واین متناظر است با ایستار کلّیتر اسلام نسبت به مسئلهٔ اختلاف نژادی. در سورهٔ حجرات، آیهٔ ۱۳، ونیز در خطبهٔ وداع حضرت محمّد(ص) به صراحت آمده است که در اسلام همهٔ مردم، ازعرب و جزعرب، با یکدیگر برابرند.

آیا این ایستار اساسی قرآنی از کجا آمده است؟ به منظور آنکه دلیلی

۵۹ـــ سورهٔ یوسف، آیهٔ ۲.

برای این واقعیت ظاهراً شگفت‌انگیز پیدا کنیم، تنها باید آنچه را که پیش از این دربارهٔ آن وضع فرهنگی که هنگام ظهور اسلام اعراب در آن می‌زیستند گفتیم، بار دیگر به خاطر آوریم.

جزیرة‌العرب در آن زمان یک جهان بسته نبود؛ بلکه برعکس جهان بازی بود وتماسّ فراوانی با اقوام دیگر داشت که به زبانهای مختلف سخن می‌گفتند و سنّتهای فرهنگی بسیار دور از یکدیگر داشتند.

به اجمال می‌توان گفت که اعراب آن زمان را می‌توان به دو گروه یا گونه تقسیم کرد: یکی گونهٔ اعراب اصیل بدوی خالص که در اجتماعی بسته و محافظه‌کار و پیرو سنّت زندگی می‌کردند وحاضر نبودند هیچ چیز تازه‌ای را به درون روش زندگی و اندیشیدن خود راه دهند، و گونهٔ دیگر روشنفکرتر بودند و به صورتی وسیع پذیرای روش زندگی وتفکّری جز آنچه به آنان اختصاص داشت می‌شدند، و آمادهٔ آن بودند که برای جستجوی ارزشهای فرهنگی تازه و برتر، از اجتماع قبیله‌ای خود خارج شوند.

اعراب گونهٔ اوّل فرزندان واقعی صحرا بودند، و دقیقاً در داخل محدودهٔ تنگ ساخت اجتماعی قبیله‌ای، در قبیله و با قبیله زندگی می‌کردند. شالودهٔ اساسی احساسات و عواطف و افکار ایشان اصولاً قبیله‌ای بود. البتّه حتّی اینان نیز ناگزیر بودند با بیگانگان تماسّ نزدیک داشته باشند، ولو اینکه تنها برای خریدن شراب از فروشندگان آن که غالباً مسیحیان وجهودان و ایرانیان بودند این تماس صورت می‌گرفت؛ آن اعراب مردمانی بودند که نمی‌توانستند زندگی را بدون باده نوشیدن تخیّل کنند ، واز روی اشعار ایشان می‌دانیم که همچنین با زندگی آمیختهٔ با ریاضت وتأمّل راهبان مسیحی سریانی آشنایی داشتند که اینجا و آنجا در بیابان می‌زیستند، و چراغهای ایشان در تاریکی شب راهنمای مسافران شبانه بود. با این همه روی هم رفته مجموعهٔ بدویان بسیار بیش از آنکه در بند دیگران باشند در بند خود بودند. علاقه‌مندی ایشان تقریباً به صورت انحصاری متمرکز در پیرامون کارهای قبیله‌ای ایشان بود.

در مقایسهٔ با این گرده بدوی اصیل، اعراب گروه یا گونهٔ دوم بسیار روشنفکرتر بودند و طبقهٔ جهانوطنان آن دوره را تشکیل می‌دادند. و جاهلیّت عدّه

زیادی از آنان را پدید آورد که در میان ایشان نامهای بزرگی از تاریخ ادبیّات عربی همچون لَبید و آعشیٰ و نابغَه و دیگران دیده می شود.

البتّه اینان نیز از لحاظ شکل زندگی و روش اندیشیدن و عکس‌العمل نشان دادن، از ریشه بدویان قبیله‌ای بودند. بنابراین طبیعی است که بسیاری از آنان یا اغلب آنان را از لحاظ خصوصیّات عقلی و ذهنی بدوی با گروه اول شریک و سهیم بیابیم. و نیز اگر حالاتی در مرزمیان این دو گروه یا حالات دیگری در محلّ روی هم قرار گرفتن سطح زندگی این دو گونه مشاهده کنیم، نباید مایهٔ تعجّب ما شود. به عنوان مثالی گویا، نابغه که در طرز تفکّر و بیان خود بدویّتی اصیل را جلوه گر می ساخت، در طبقهٔ دوم نیز از چهره‌های برجسته بود.

با وجود این، روی هم رفته، سیمایی جالب توجّه وجود دارد که خطّ آشکار جدایی میان گونهٔ بدوی محض و گونهٔ جهانوطن ترسیم می کند. کسانی که در زیر این گروه دوم جای می گیرند، در تراز باز بین‌المللی زندگی می کردند: ذهنی باز در مقابل همهٔ فرهنگها و اقوامی داشتند که آنان را احاطه کرده و حتّی عمیقاً به داخل جزیرةالعرب راه یافته بودند. آنان روشنفکران آن روزگار به شمار می رفتند که از هوای روشنفکری تنفّس می کردند، و افق عقلی آنان محدود به حدود تنگ جزیرةالعرب نبود؛ نفوس و عقول خود را آزاد گذاشته بودند تا از لحاظ فرهنگی از اقوام پیرامون ایشان که درجهٔ برتری از تمدّن داشتند تأثیر پذیرد. آن اندازه کنجکاوی داشتند که با گام نهادن به جهانهای ناشناخته و فراگرفتن اندیشه‌های تازه و جذب کردن آنها خود را به مخاطره اندازند. بر خلافِ گونهٔ اوّل، اذهان و عقول ایشان به هیچ‌وجه محدود به موضوعات و امور قبیله‌ای نبود.

نمونهٔ برجسته‌ای از این دسته را در الأَعشَی الأکبر شاعر می یابیم که به سراسر جزیره از شمال تا جنوب سفر کرد، و حتّی از عراق گذشت و به امپراطوری ساسانیان در ایران رفت و از آنجا عدّه‌ای از کلمات و مفاهیم ایرانی را با خود به ارمغان آورد که آنها را همراه با بعضی از اندیشه‌های مسیحی که از مردم سرزمین حیرَه همراه آورده بود در اشعار خود وارد کرد. بدین ترتیب وی

چندان علاقهٔ فراوان به چیزهایی که در بیرون جزیرة العرب دیده بود پیدا کرد که تقریباً در نگرش به زندگی و جهان به صورت یک فرد مسیحی در آمد. ظاهراً برای دست یافتن به افکار جدید به حبشه هم سفر کرده بوده است.

از این وضع امور که شرح آن گذشت، بر ما معلوم می‌شود که چرا بر خلاف انتظارِ ساده دلانهٔ ما، در قرآن اظهاری از برتری طبیعی زبان عربی مشاهده نمی‌شود. حضرت محمّد (ص) به عنوان یک انسان به این دستهٔ دوم اعراب تعلّق داشت، و نگرش قرآنی نسبت به جهان محیط بر جزیرة العرب نیز آشکارا از همین گونهٔ دوم بود، چه بر اعتراف به وجود اقوام و ملّتهای گوناگون بر روی زمین تکیه داشت. روح قرآن، از این لحاظ، آشکارا و به صورت قطعی نشانه‌ای از قطع رابطهٔ با روح قبیله‌ای قدیم و بسیار مشخّص اعراب بود.

جهانی که پیغمبر(ص) در آن آغاز به ساختن و کامل کردن یک فعالیّت دینی تازه کرد، یک جهان بستهٔ قبیله‌ای نبود؛ جهانی باز بود با تماسّ فرهنگی سرزنده و رقابت فرهنگی میان عدّه‌ای از ملّتها و اقوام گوناگون. سطح خوداگاهی فرهنگی که قرآن بر روی آن احساسات دینی اعراب را به کار انداخت، بسیار برتر و بلندتر از سطح فرهنگی بدویان صحرا بود.

در این مورد باید آیه‌ای از قرآن را که پیش از این نقل کردیم به خاطر آورد، که در آن بی‌اعتمادی عمیقی در روحیّهٔ بدوی نسبت به موضوعات دینی مشهود است.[۶۰]

در جاهای دیگر به ما گفته شده است که بدویان دشوارترین مردم از لحاظ بحث کردن با آنان دربارهٔ دین و ایمان هستند. آنان لجوج و خود رأی و مستکبر و خودپسندند؛ و لاف زدن و خود بینی آنان را از آن باز می‌دارد که به فضیلتِ خضوع و فروتنی که مغز واقعی روحیّهٔ دینی بدان صورت است که اسلام آن را می‌فهمد، دست یابند.

کوتاه سخن آنکه، همهٔ مدارک وشواهد به این واقعیّت اشاره دارد که محیط فرهنگی و روحی که پیغمبر عربی (ص) در آن می‌زیست و عمل

---

۶۰ ــ سورهٔ حجرات، آیات ۱۵ ــ ۱۴.

می کرد، اصولاً متفاوت و حتّی از بعضی جهاتِ مهم متقابل و متضادِ با جهانی بود که بدویان در آن می زیستند. بدویان صحرا، بسیار پایینتر از سطح خوداگاهی فرهنگی قرار داشتند که اسلام در آن سطح خود را به مردم عربیزبان معرّفی می کرد و با آنان به گفتگو بر می‌خاست. و در این سطح عالی از جهانبینی، اعراب در آخرین تحلیل چیزی جز یک ملّت و قوم در میان ملّتهای دیگر نبودند، و زبان عربی نیزیکی از چندین زبان متفاوت دیگر بود.

بدین ترتیب دیده می‌شود که چرا قرآن، علی رغم تأکیدی که دربارهٔ عربی بودن خود می کند، خود را به عنوان اعلامیّه‌ای از برتری این زبان در نظر نمی‌گیرد. هر جامعه و امّت زبان مخصوص به خود دارد. به همین جهت هنگامی که خدا وحی خود را به شکل تورات به اسرائیلیان فرو فرستاد، زبان عبری را وسیلهٔ انتقال پیام خود قرار داد، و این بدان جهت بود که آن قوم به زبان عبری تکلّم می کردند. همین مطلب در مورد وحیهای دیگر فرستاده شدهٔ به اقوام دیگر نیز صحّت دارد: هر قوم اهل کتاب دارای کتابی به زبان جامعهٔ آن قوم است. به همین ترتیب، همه پیامبرانی که پیش از حضرت محمّد (ص) مبعوث شدند، هر یک پیام خود را با زبان قوم خویش به آنان ابلاغ کردند. آن گاه که نوبت رساندن پیام به پیغمبر اسلام رسید، باز وضع به قرار سابق بود. چون وی در درجهٔ اوّل پیامبری عربی بود، کتاب وی نیز به زبان عربی بود. اگر جز این باشد، دلیلی نمی‌توان برای این امر اقامه کرد که چرا زبان عربی برای دین اسلام از میان زبانهای دیگر برگزیده شده بوده است.

این اندیشهٔ مرکزی قرآن کاملاً موافق با جهانبینی گسترده‌ای است که با اندازه‌ای تفصیل دربارهٔ آن بحث کردم. ولی راهی که از آن راه اعراب، یا صحیحتر بگوییم مسلمانان عرب، تمام موضوع را فهمیدند چنین نبود. این واقعیّت آشکار که در هیچ جای قرآن تفوّق زبان عربی بیان نشده، مورد غفلت و تجاهل ایشان که همیشه سخت به عرب بودن خود و به داشتن زبان عربی می‌بالیدند، قرار گرفته بود.

به صورتی کاملاً طبیعی، اعراب این واقعیّت را که در قرآن به زبان عربی وحی شده، نیرومندترین دلیل بر آن می گرفتند که زبان عربی برتر از

همهٔ زبانهای دیگر است. به اعتقاد ایشان، اینکه خدا زبان عربی را وسیلهٔ ابلاغ پیام خود قرار داده، به خاطر سودمندی عملی آن نبوده بلکه به سبب فضیلت این زبان از حیث زبان بودن آن بوده است. در آن زمان عربی عنوان زبان مقدّس پیدا کرده بود. و زود یا دیر مسلمانان غیر عرب ناگزیر از پذیرفتن این نظر شدند، و به دلیل تکریم و تقدیسی که برای کتاب آسمانی خود قائل بودند، به تفوّق طبیعی این زبان نیز معتقد شدند. و بدین ترتیب زبان عربی به عنوان زبانْ ارزش دینی والایی به خود گرفت. این فرایند به صورتی بسیار قابل تحسین با همهٔ ملازمات کلامی آن به توسط فخرالدّین رازی در «تفسیر بزرگ وی» **مفاتیح الغَیب** آمده است.

این تمایل طبیعی اعراب، که در سراسر دوران بنی امیّه ادامه داشت، در دورهٔ عبّاسیان به نهایت افراط رسید و حتّی جنبه‌ای عاطفی و ملّیگرانه به خود گرفت و در مقابل آن نهضت **شعوبیّهٔ** ایرانی به وجود آمد که پیروان آن معتقد بودند که فرهنگ ایرانی در اسلام برتری غیر قابل مقایسه‌ای دارد و، از جمله، زبان فارسی برتر و والا تر از زبان عربی است.

این نهضت که در قرنهای دوم و سوم تاریخ اسلام به وجود آمد، ضربهٔ سختی بر ادّعای برتری اعراب و زبان عربی در اسلام وارد کرد. کسانی که خود را **شُعوبیّه** می‌نامیدند، نه تنها آشکارا اظهار می کردند که همهٔ مسلمانان، صرف نظر از نژاد و ملّیت و تبار با یکدیگر برابرند ــ که این کاملاً موافق با تعلیمات قرآنی بود ــ بلکه از این هم پیشتر می رفتند و می گفتند که غیر اعراب ازهرجهت بر اعراب که چیزی جز ساکنان فقیر بیابان نبودند و اصلاً هیچ زمینهٔ فرهنگی نداشتند و هر چه در اسلام قابل ذکر و مهم است به منابع غیر عربی باز می گردد، برتری دارند.

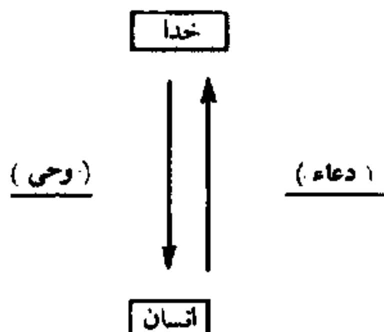
پیشوایان **شعوبیّه** که بر ضدّ اعراب سر به شورش برداشتند، طبیعتاً بیشتر ایرانی بودند، ولی از زمان خلافت متوکّل ترکان نیز به ایرانیان پیوستند. حتّی آخرین دژ مستحکم اعراب، یعنی زبان عربی که چنانکه گفتم به مقام قدسیّت رسیده بود، نتوانست از حمله های خردکنندهٔ شعوبیان در امان بماند. طرفداران پرشور و شوق نهضت شعوبی منتهای کوشش خود را به خرج دادند تا زبان

عربی را از تخت قدسیّت آن پایین آورند و به افراطِ طرف مقابل آن یعنی ستایش زبانهای غیر عربی همچون یونانی و فارسی و هندی پرداختند و این زبانها را، هم به عنوان ابزاری برای اندیشیدن منطقی و هم به عنوان وسیله‌ای برای بیان احساسات و عواطف شاعرانه، بسیار کاملتر از زبان عربی می دانستند.

و این در حقیقت مرحله‌ای بسیار جالب توجّه و مهم در تاریخ اسلام بود. ولی البتّه این مسئله در آن سوی مرزهای تحقیق و مطالعهٔ خاصّ کتاب حاضر قرار دارد.

۵ ــ دعا

در بخش گذشته مفهوم وحی را در قرآن مورد تجزیه و تحلیل قرار دادیم. خلاصهٔ بحث آن است که وحی به معنای محدود دینی گونهٔ خاصی از ارتباط شفاهی است که میان خدا و انسان در جهت نزولی یعنی از خدا به انسان صورت می گیرد. خدا کلمات خود را به انسان ابلاغ می کند: مستقیماً به پیغمبر و غیرمستقیم به همهٔ افراد نوع بشر. ولی این ارتباط زبانشناختی میان خدا و انسان یکطرفه نیست. به عبارت دیگر، انسان، به جای آنکه همیشه حالت



انفعالی داشته باشد، گاه ابتکارِ برقرار کردن رابطه‌ای شفاهی با خدا به وسیلهٔ علایم زبانشناختی را به دست می گیرد. نتیجهٔ آن نمودی است که از لحاظ

ساخت متناظر با وحی است از آن جهت که ارتباطی شفاهی در جهت صعودی، از انسان به خدا است. همچون وحی، این یک نیز می تواند تنها به صورتی خاص و در تحت شرایطی غیر متعارفی صورتپذیر شود. معمولاً انسان وسیله‌ای در دسترس ندارد تا با خدا مستقیماً سخن گوید، چه این کار تجاوز به اساسیترین اصل مکالمه است که در آن باید برابری وجود شناختی میان دو طرف موجود باشد تا مبادلهٔ هنجاری و متعارفی کلمات بتواند امکانپذیر شود. تنها در وضعی فوق‌العاده، هنگامی که شخص خود را در یک حالت روحی و عقلی غیر عادی می بیند، و در آن هنگام که به دلیلی یا دلیلی دیگر ذهن و روان او تحت فشار قرار گرفته و به نقطهٔ انفجار نزدیک شده، وی در وضعی است که مستقیماً خدا را طرف خطاب قرار می دهد. در چنین وضعی، انسان دیگر نمی تواند انسانِ به معنی متعارفی این کلمه باقی بماند؛ به گفتهٔ کرمانی در فقره‌ای که پیشتر ذکر آن گذشت، در چنین حالی انسان به صورت چیزی برتر از خود در می آید. این گونه پیشامد زبانشناختی در یک وضع غیرعادیِ غیر روزانه دُعاء نام دارد. علّت بیواسطه‌ای که آدمی را بر آن می دارد تا زبان و مکالمه را در این راه به کار اندازد، از حالتی به حالت دیگر تغییر پذیر است. ممکن است سبب آن تقوای ژرف و لبریز شدهٔ نسبت به خدا باشد. و یا ممکن است ــ و در واقع اغلب حالات متعارفی دعا چنین است ــ سبب آن خطر قریب‌الوقوع مرگ باشد. در قرآن می بینیم که حتّی مشرکان بی ایمان هم در هنگام لاعلاجی «ایمان خود را خالص می کردند» و از خدا مدد می خواستند.

وَإِذا مَسَّ الإنسانَ الضُّرُّ دَعانا لِجَنبِهِ أوقاعِداً أوقائماً فَلَمّا كَشَفنا عَنهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَم يَدعُنا إِلىٰ ضُرٍّ مَسَّهُ

«و چون زیان و بدبختی به انسان برسد، به پهلو دراز کشیده یا نشسته یا ایستاده ما را به یاری می خواند، ولی چون زیان و بدبختیِ او را از وی دور کنیم، به راه خود می رود چنانکه گویی هرگز ما را برای زیانی که بر او رسیده بود به یاری نخوانده است».[۶۱]

۶۱ ــ سورهٔ یونس، آیهٔ ۱۲/۱۳.

دَعَوُا اللّهَ مُخلِصينَ لَهُ الدّينَ لَئِن اَنجَيتَنا مِن هٰذِهِ لَنَكونَنَّ مِنَ الشّاكِرينَ

«(در آخرین لحظه که بر اثر شکستن کشتی مرگ خود را حتمی دانستند) خدا را برای یاری خواندند و دین را خالص مختصّ او گردانیدند: که اگر ما را از این [بلا] خلاص کنی، از سپاسگزاران خواهیم بود».[۶۲]

در هر حالت آشکار است که این گونه رفتار زبانشناختی تنها در وضعی فوق‌العاده پیش می‌آید که انسان را از چارچوب هنجاری روزانهٔ عقل خارج می‌کند. به عبارت دیگر، برای آنکه چنین حالتی اتّفاق بیفتد، سخنگو باید خود را، بنابر اصطلاح وجودیگران، در یک «وضع حدّی» مشاهد کند. چه تنها در یک وضع حدّی قلب آدمی می‌تواند از همهٔ چیزهای دنیوی پاک شود، و مطابق با آن سخنی که می‌گوید از لحاظ روحی اعتلا پیدا کند. **دعا** صمیمانه‌ترین محاورهٔ شخصی قلب با خدا است که تنها هنگامی صورتپذیر خواهد شد که قلب آدمی چنین حالتی پیدا کرده باشد.

آیه‌ای که پس از این نقل می‌شود[۶۳]، این رابطهٔ اساسی موجود میان **دعا** و یک «وضع حدّی» را بهتر از هر چیز دیگر نشان می‌دهد:

إن أتاكُم عَذابُ اللّهِ أَو أتَتكُمُ السّاعَةُ أغَيرَاللّهِ تَدعونَ إن كُنتُم صادقينَ بَل إيّاهُ تَدعونَ

«اگر عذاب خدا بر شما آید، یا ساعت (یعنی: آخرین ساعت) بر شما آید، آیا در صورتی که راستگو باشید، به جز خدا دیگری را به یاری می‌خوانید؟ نه، تنها او را می‌خوانید».

هنگامی که این فشار و تنش روحی ابتدایی تا حدّی کاهش پیدا می‌کند، و همهٔ امر، به جای آنکه همچون یک نمود موقّتی بگذرد و دور شود، به صورت یک رفتار پرهیزکارانهٔ ثابت و ریشه‌دار در می‌آید، آنگاه **دعا** مترادف با **عبادت** «پرستش»[۶۴] خواهد شد.

---

۶۲ ــ سورهٔ یونس، آیهٔ ۲۲/۲۳. برای دلالت دینی مفهوم «سپاسگزاری» به بخش اول از فصل نهم مراجعه کنید.

۶۳ ــ سورهٔ انعام، آیات ٤۱ ــ ٤۰.

٦٤ ــ برای اطلاع از معنی این کلمه به فصل آینده رجوع کنید.

قُل إنّی نُهیتُ أن أعبُدَ الّذینَ تَدعونَ مِن دونِ اللّهِ

«بگو: من از آن بازداشته شده‌ام که کسانی را که شما می‌خوانید (یعنی بتان) جز خدا پرستش کنم».[۶۵]

وَلا تَطرُدِ الّذینَ یَدعونَ رَبَّهُم بِالغَدوةِ وَالعَشِیِّ یُریدونَ وَجهَهُ

«و دور مران کسانی را که صبح و شام پروردگار خود را می‌خوانند و خواستار لقای او یند».[۶۶]

وَأقیموا وُجوهَکُم عِندَ کُلِّ مَسجِدٍ وَادعوهُ مُخلِصینَ لَهُ الدّینَ

«و روهای خود را در هر محلّ پرستش (به جانب خدا) راست نگاه دارید و با خالص کردن دین برای او وی را بخوانید».[۶۷]

بهتر است در این نقطه به خاطر بیاوریم که **وحی**، چنانکه در بخش پیشین توضیح دادم، در درجهٔ اوّل برای بیرون آوردن واکنشی انسانی مثبت یا منفی است. هنگامی که خدا **آیات** خود را فرو می‌فرستد، از مردمان می‌خواهد که در برابر آنها با **تصدیق** و ایمان آوردن واکنش نشان دهند. به طریق مشابهی، عمل بشریِ **دعا** خواستار آن است که با واکنش خدا روبه‌رو شود. به عبارت دیگر، انسان در **دعا** خدا را طرف خطاب قرار می‌دهد و چشم امید آن دارد که خدا خواستهٔ او را برآورد. واکنش خدا در برابر دعاءِ انسان به کلمهٔ **إستجابَة** به معنی حرفی «پاسخ دادن» و «آمادهٔ پاسخ دادن بودن» بیان شده است. از لحاظ معنیشناختی می‌توانیم این را چنین بیان کنیم که مفهوم دعا در ارتباط با **مفهوم استجابت** قرار دارد. بر خلاف **دعا** که اساساً لفظی و شفاهی است، **استجابت** غیر لفظی است.

در قرآن، خدا خود به صورت مثبت اظهار می‌دارد که او پیوسته آمادهٔ «پاسخ دادن» است، به شرط آنکه مردمان صادقانه او را بخوانند و دعا کنند.

وَقالَ رَبُّکُمُ ادعونی أستَجِب لَکُم

«و پروردگار شما گفت: مرا بخوانید و من به شما پاسخ خواهم

---

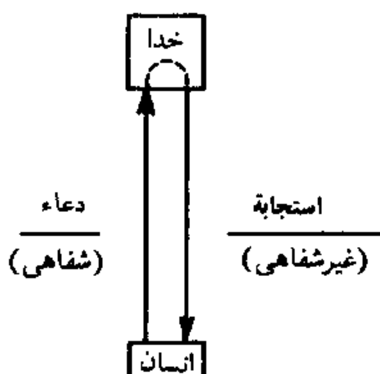
۶۵ ــ سورهٔ انعام، آیهٔ ۵۶.

۶۶ ــ سورهٔ انعام، آیهٔ ۵۲.

۶۷ ــ سورهٔ اعراف، آیهٔ ۲۹/۳۰.

داد». [۶۸]

علاوه بر این، قرآن بالا ترین اهمّیت را برای مفهوم **استجابت** قائل است، و این امر از آنجا معلوم می‌شود که ناتوانی برای **استجابت** را یکی از



برجسته‌ترین نشانه‌های خدایان باطل می‌داند. خدایانی که کفّار به جز اللّه می‌پرستند، نمی‌توانند **دعاهای** ایشان را «بپذیرند». **دعا** را نمی‌شنوند، و اگر هم بشنوند قابلیّت پاسخ گفتن به آن ندارند. **دعای** کفّار به بیراهه می‌رود.

إن تَدعوهُم لا یَسمَعوا دُعاءَکُم وَ لَو سَمِعوا مَا استَجابوا لَکُم

«اگر آنها را بخوانید خواندن شما را نمی‌شنوند، و اگر هم بشنوند جواب شما را نمی‌دهند و استجابت نمی‌کنند». [۶۹]

لَهُ دَعْوَةُ الحقِّ وَ الّذینَ یَدعونَ مِن دونِهِ لا یَستَجیبونَ لَهُم بِشَیءٍ إلاّ کَباسِطِ کَفَّیهِ إلیَ الماءِ لِیَبلُغَ فاهُ وَ ماهُوَ بِبالِغِهِ وَ ما دُعاءُ الکافِرینَ إلاّ فی ضَلالٍ

«خواندن و دعای راستین مخصوص او است، وکسانی را که جز او می‌خوانند، اصلاً پاسخی به ایشان نمی‌دهند و استجابت نمی‌کنند: همچون [تشنه‌ای که] دستش را برای رساندن آب به دهانش دراز کرده و آب هرگز به دهان او نمی‌رسد. و دعای کافران جز به بیراهه نمی‌رود». [۷۰]

به صورت نظری، این روش به کار بردن کلمات ممکن است همچون

---

۶۸ ــ سورهٔ مؤمن، آیهٔ ۶۰.

۶۹ ــ سورهٔ فاطر، آیهٔ ۱۵/۱۴.

۷۰ ــ سورهٔ رعد، آیهٔ ۱۵/۱۴؛ نیز رجوع کنید به سورهٔ مؤمن، آیهٔ ۵۳/۵۰.

گونه‌ای از استعمال «جادو یی» زبان شمرده شود. با طبقه‌بندی **دعاء** در ذیل استعمال «جادو یی» کلمات، قصدمن کاستن یا تحقیر **دعا** نیست که از کاربرد «جادو» (**سحر**) در قرآن چنان چیزی به خاطر خطور نمی کند. در اینجا «جادو یی» را باید به معنی فنّی کلمه بگیر یم که اشارهٔ به حالت خاصّی است که در آن کلمات در وضع خاص به صورتی به کاربرده شده‌اند که تأثیری فوری بر روی مخاطب می کنند. هر کلمه‌ای که شخصِ گرفتار در وضع و حال روانی پرستش و ز یر فشار با قصد تأثیر گذاشتن فوری آن بر روی شنونده ادا می کند، به این معنی «جادو یی» است. حتّی در زبان مکالمهٔ معمولی روزانه، هنگامی که فعلی را به صورت امر به کار می بر ید، زبان را در طر یق «جادو یی» به کار برده‌اید، هر چند این کاربرد به طر یقی بسیار سست و خالی از ظرافت باشد، چندان بدون ظرافت و مبتذل که آن را معمولاً نتوانیم «جادو یی» تصّور کنیم. باز هم اصل مندرج در آن کاملاً همان است.

کاربرد جادو یی زبان در جهتی فنّیتر طبقهٔ گسترده‌ای است که، علاوه بر دعای شخصیِ خطاب به خدا، مشتمل بر سوگند و لعنت و نفر ین و کفر گفتن و تسبیح و تقدیس و غیره می شود. درجاهلیّت وظیفهٔ جادو یی زبان نقش عظیمی در جامعه ایفا می کرده است. ولی این جنبه از حیات زبانشناختی اعراب مدّتها پیش از این به توسّط گُولد تسیهر[۷۱] چندان دانشمندانه و کامل مورد بحث قرار گرفته که دیگر چیزی برای گفتن جهت ما بر جای نمانده است.

---

۷۱ ــ درتحقیقاتش دربارهٔ شعر **هجائی** درعربستان قدیم، **کتاب یاد شده**، ص ۱۰۵ ــ ۱.

فصل هشتم

جاهلیّت و اسلام

۱ ــ اسلام و مفهوم خضوع و اطاعت

در این فصل سومین جنبهٔ ارتباط اساسی میان خدا و انسان را مورد بحث قرار خواهیم داد: رابطهٔ خداوندگاری و بندگی، خدا همچون خداوندگار و پروردگار (رَبّ) و انسان همچون بندهٔ (عَبد) او.

همان گونه که پیشتر گفته شد، طرز تصوّر الله به عنوان خداوندگار بر اعراب جاهلی ناشناخته نبود. چیزی که هست در ایّام پیش از اسلام، الله خداوندگار یگانه و مطلق به شمار نمی‌رفت. علاوه بر او به چندین رَبّ و رَبّهٔ دیگر معترف بودند. اسلام برای نخستین بار به او همچون تنها خداوندگار مطلق همهٔ جهان اعتراف کرد.

و این طرز تصوّر مستلزم آن بود که چیزهای دیگر، نه تنها موجودات بشری متعارفی، بلکه پیغمبران و حتّی فرشتگان هرگز نباید به هیچ وجه به عنوان خداوندگاران (أرباب) مورد ملاحظه واقع شوند. مثلاً در سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۸۰/۷٤، و سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۷۲/۱۷۱ آمده است که حتّی فرشتگانِ نزدیک به خدا (المَلائِکَةُ المُقَرَّبون) بندگی خدا و خضوع نسبت به او را کسر شأن خود نمی‌دانند.

استقرار طرز تصوّر خداوندگار مطلق بودن الله لزوماً سبب پیدا شدن تغییری اساسی در طرز تصّور ارتباط میان خدا و انسان شد. میدان معنیشناختی جدیدی در پیرامون این اندیشهٔ تازه به‌وجود آمد که مشتمل بر عدّه‌ای از

اصطلاحات کلیدی قرآن است.

چون خدا اکنون فرمانروای مطلق است، تنها ایستار ممکن انسان در برابر او ایستار فرمانبرداری کامل و فروتنی و خضوع و خشوع بدون قید و شرط است. خلاصه آنکه یک «بنده» (**عَبد**) باید رفتار و کرداری همچون یک «بنده» (**عَبد**) داشته باشد ــ بنابراین گسترش و تکامل مهمّ معینشناختی کلمهٔ **عِبادَت** صورت گرفت، که از معنی تحت اللفظی اصلی «به خدمت او همچون برده برخاستن»، «خدمت کردن به او چنانکه شایستهٔ یک بنده است» سرانجام به معنی «پرستش» انتقال یافت. این اشتراک مفاهیم به صورتی بسیار آشکار در آیهٔ زیر مشاهده می شود.

رَبُّ السَّماواتِ وَالأرضِ وَما بَینَهُما فَاعبُدهُ وَاصطَبِر لِعِبادَتِهِ

«پروردگار آسمانها و زمین و آنچه میان آنها است، پس در خدمت و فرمان او باش و در خدمتگزاری ثابت قدم باش».[1]

نخستین وظیفهٔ یک بنده طبیعتاً آن است که به خداوندگار خود با وفاداری خدمت کند، و پیوسته و با دقّت تمام مراقب آن باشد که هر چه خواستهٔ او است به انجام رساند، و بدون اظهار ناخرسندی و غرغرکردن به فرمانهای او گردن نهد. به همین جهت است که قرآن برای گروه اصطلاحات و کلماتی که به معنی فرمانبرداری مطلق و تسلیم و خشوع و فروتنی است، همچون **طاعت**[2] و **قُنوت**[3] و **خُشوع**[4] و **تَضَرُّع**[5] اهمیّت فراوان قائل است که همهٔ آنها با ایستار لجوجانهٔ خودسری و عدم اطاعت که در قرآن «سخت شدن دل» همچون نمادی از آن به کار رفته، تضادّ و تقابل تمام دارد.

ولی مهمترین همهٔ مفاهیم متعلّق به این طبقه خود مفهوم و تصوّر اسلام است، البتّه نه به معنی فرهنگ دینی عینی تاریخی که به نام اسلام خوانده

---

۱ ــ سورهٔ مریم، آیهٔ ۶۵/۶۸.

۲ ــ سورهٔ مائده، آیهٔ ۹۲/۹۳.

۳ ــ سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۱۸/۱۱۰.

٤ ــ سورهٔ حدید، آیهٔ ۱۶/۱۵.

۵ ــ سورهٔ انعام، آیهٔ ٤۳/٤۲.

می شود ــ و اگر اصطلاح دکتر ویلفرد کَنتول را به کار بریم، اسلام به عنوان نتیجه‌ای از فرایند «تجسّم»* ــ بلکه اسلام به معنای اصلی تسلیم شدن و خود را به صورت قطعی واگذار کردن به خواست خدا، یعنی گام قاطعی که هر کس، به عنوان مسئلهٔ شخصی و وجودی خویش، به طرف واگذاشتن نفس خویش به خدا بر می دارد[۶]

اسلام، یا فعل أَسْلَمَ، بدان معنی که در جملهٔ أَسْلَمَ وَجهَهُ لِلّهِ به معنی تحت اللفظی «چهرهٔ خود را تسلیم خدا کرد» آمده، در اصل و ابتدا بدان معنی بوده است که کسی خود را به ارادهٔ خدا تسلیم کرده و تنها تکیه و اعتمادش به او است. به صورت خلاصه به معنی گونه‌ای از تسلیم کردن خویش است که به صورت لفظی در آیه‌ای چون این آیه بیان می شود:

رَبَّنا وَاجعَلنا مُسلِمَینِ لَکَ

«پروردگارا! ما را تسلیم شدگان به خودت قرار بده».[۷]

اکنون، آنچه این مفهوم را در میان همهٔ مفاهیم و تصوّرهای وابستهٔ به فروتنی و فرمانبرداری دارای اهمیّت خاص می کند، البتّه در درجهٔ اوّل این واقعیّت است که خدا خود آن را به عنوان نام دین جدید دارای کتاب عربی برگزیده است. ولی نیز به این واقعیّت وابسته است که اسلام، همچون یک تجربهٔ دینی درونیِ هر شخص، به معنی پیش آمدن حادثه‌ای مهمّ است که نمایندهٔ آن نقطهٔ ابتدایی است که از آنجا فرمانبرداری واقعی و فروتنی آغاز شده

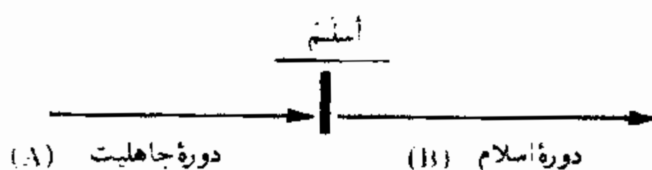
---

* reification

۶ ــ اسلام، یا صورت فعلی آن أَسْلَمَ، همچون اغلب اصطلاحات کلیدی قرآن، تاریخ پیش از اسلامی مخصوص به خود دارد. در جاهلیّت به معنی «ترک کردن و دست کشیدن» به معنی عامّ آن بود. اگر با دقّت بیشتر سخن بگوییم، أَسْلَم بدان معنی است که شخص از چیزی که برای او عزیز بوده است دست برداشت، و آن را به کسی که خواستار آن بود واگذاشت. این چیز عزیز و گرانبها ممکن است خود شخص وی باشد که البته در اغلب موارد گرانبهاترین چیزی است که شخص در تصرّف دارد؛ (که در این صورت طبیعتاً به معنی اطاعت کلّی و خود را تسلیم کردن است)؛ ممکن است آن چیز عزیز کس دیگری از خویشان یا اهل قبیلهٔ او باشد (که در این حالت به معنی خیانت و لو دادن است). در هر مورد معنی اساسی دست کشیدن از چیزی گرانبها و واگذار کردن آن به دیگری است.

۷ ــ سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۲۲/۱۲۸.

است. نمایندهٔ نقطهٔ عطفی در زندگی یک انسان، و یک نقطهٔ عطف به معنای دینی است که سراسر عمر او را به دو قسمت(A,B)تقسیم می کند، و این دو قسمت از آن پس به صورت متقاطر در مقابل یکدیگر قرار دارند. اگر به زبان



صرف و نحو سخن بگوییم، فعل أسلَمَ به گروه خاصّی از افعال به نام افعال «کار آغازی»* تعلّق دارد. به عبارت دیگر، به جای اشارهٔ به یک طبیعت دایمی، به معنی چیزی است که نخستین بار به وجود آمده است؛ از آغاز وضعی تازه و به دنیا آمدن طبیعتی تازه خبر می دهد. تنها در صورت فاعلی مُسْلِم است که به معنی صفتی کمابیش پایدار است. ولی حتّی در این مورد هم دلالت بر آن دارد که این پایداری نتیجهٔ گام قاطعی است که برداشته شده است.

همهٔ اصطلاحات قرآنی دیگر به معنی فرمانبرداری و اطاعت از این لحاظ بی اندازه با ابهام همراهند. ممکن است از آن این احساس نادرست دست دهد که فرمانبرداری و اطاعت به صورت یک صفت طبیعی در انسان است. در ساخت معنیشناختی خود نشانی از لحظهٔ تصمیم گرفتن وجودیگرانه ندارند که در آن لحظه آدمی به ناحیهٔ ناشناخته‌ای از زندگی می جهد. تنها اسلام مستلزم چنین خصوصیّتی است. یک مسلم به معنای اصلی کسی است که جرأت اقدام کردن به این جهش را داشته است. البتّه منظور من مسلمانانی است که در آغاز اسلام می زیستند و قرآن از احوال آنها خبر داده است، یعنی در آن هنگام که همهٔ آنان کسانی بودند که پیش از مسلمان شدن با بتپرستی زندگی می کردند.

تنها پس از آنکه انسانی به این جهش قطعی اقدام کرد، مفاهیمی همچون «اطاعت» و «فروتنی» و «فرمانبرداری» به آشکار شدن آغاز می کند و دارای معنی واقعی دینی می شود. کلماتی همچون خشوع وتضرّع و نظایر اینها که در قرآن عنوان کلمات کلیدی دارد، به معنی فروتنی و شکسته‌نفسی سادهٔ

* inchoative

متعارفی نیست. آنچه از آنها مقصود است آن شکسته نفسی است که از فعل قاطع اسلام که هم اکنون به تحلیل آن پرداختیم حاصل شده باشد.

چنانکه گفته آمد، فعل روحانی أَسلَمَ خبر از دورهٔ کاملاً تازه‌ای در زندگی یک انسان می دهد، و دو بخش از زندگی که بدین ترتیب با نقطهٔ أَسلَمَ از یکدیگر جدا می شوند، طبیعتهایی کاملاً متفاوت با یکدیگر دارند و از ریشه مخالف و متقابل به یکدیگرند. اگر بخش B را «اسلامی» بنامیم، بخش A می تواند نام بخش «جاهلی» زندگی یک شخص را داشته باشد. باید این نکته را به خاطر داشت که ما اکنون دربارهٔ زندگی یک انسان منفرد سخن می گوییم. «اسلامی» و «جاهلی» هنوز در این مرحله دو دورهٔ پیاپی را تشکیل نمی دهند که در دورهٔ متأخّرتر اسلام تشکیل می دادند. «جاهلیّت» هنوز یک صفت شخصی است نه نام یک دورهٔ تاریخی. «جاهلی» بدین معنی ابتدایی را نمی توان به صورت صحیح به «پیش از اسلامی» ترجمه کرد. زیرا چنانکه هم اکنون خواهیم دید، معنایی بیش از این ندارد. تنها به معنی دوره‌ای مقدّم بر اطلاع اسلام نیست؛ چیزی مثبت است و به صورت مثبت در مقابل «اسلام» قرار گرفته است.

به هر صورت، زندگی هر شخص منفرد به دو پارهٔ کاملاً متفاوت تقسیم شده است. از این به بعد او مسلمان است، در صورتیکه تاکنون جاهل بوده است. آیا این گفته به چه معنی است؟ این همان مسئله‌ای است که در صفحات آینده مورد توجّه ما خواهد بود.

مسلمان بودن یک فرد مستلزم چندین چیز مختلف است، ولی از دیدگاه خاص، که اکنون همان دیدگاه ما است، در درجهٔ اوّل بدان معنی است که وی انسانی است که از همهٔ خودپسندی و مغرور بودن به قدرت و قوّت انسانی خویش دست کشیده و در برابر خدا که پروردگار ومالک او است، حالت خضوع و اطاعت و فروتنی همچون یک خدمتگزار و بنده (عبد) اختیار کرده است. این بندگی سیمای مشخصّ کنندهٔ بخش B در نموداری است که پیش از این در متن آمده است.

بخش A قسمتی مشتمل برهمهٔ صفات شخصی متضادّ با این اطاعت و

فروتنی است، یعنی همهٔ صفاتی که مانع آن می شود که شخص نسبت به خدا فرمانبردار و خاضع باشد. مغرور بودن به قدرت بشری و اعتماد به نفسِ نامحدود و استقلال مطلق و تصمیم تزلزل ناپذیر برای سرفرود نیاوردن در برابر هیچ قدرت خدایی یا بشری ــ و به صورت خلاصه هر چیز که متضادّ با عبودیّت و بندگی است. از لحاظ تاریخی، نیز، این یکی از شاخصترین خصوصیّت روحیّهٔ عربی در دوران پیش از اسلام بود.

در واقع اعراب پیش از اسلام به آن صفات شخصی که هم اکنون به آنها اشاره کردیم، شهره و انگشت‌نما بودند. ولی، به جای آنکه این گونه صفات در نظر ایشان عنوان معایب اخلاقی داشته باشد، نمایندهٔ عالیترین کمال مطلوبهای فضیلت بشری و شریفترین خصلت انسانی به شمار می رفت که به حق شایستهٔ نام «انسان» (الفَتی) باشد. چه این صفات همه متّکی بر احساس «شرف» عِرض و تجلّیات گوناگون آن بود که در روحیّهٔ ایشان ریشه های عمیق داشت و البته عالیترین اصل تنظیم کنندهٔ اخلاق و رفتار ایشان به شمار می رفت.

برجسته‌ترین صفت جاهلی به الفاظ گوناگون اَنَفَة (معنی تحت اللفظی آن: «بلندبینی بودن»)، اِباء «منع و جلوگیری (یعنی از اینکه عِرض و شرف شخص آلوده شود)» حَمِیَّة «تعصّب برای دفاع از آنچه هرکس باید از آن دفاع کند» ــ واین کلمهٔ اخیر یک بار در قرآن (سورهٔ فتح، آیهٔ ۲٦) درست به همین معنی و به صورت ترکیب شدهٔ حمیّة الجاهلیة (یعنی آن حمیّت که ازمشخّصات جاهلیّت است‌آمده) ــ وحَفیظَة «پاسداری غیورانه ازشرف شخصی» معرّفی شده است. همهٔ این کلمات در آن زمان به معنی صفت شریفی از یک انسان اصیل و بزرگوار به کار می رفت که با غرور تمام ازپذیرفتن هرچیز که ممکن بود خدشه‌ای به بزرگی و شأن شخصی او وارد آورد خودداری می کرد؛ انسانی با طبیعت سودایی که با تحقیر تمام هرچه را که ممکن‌بود کوچکترین احساس ضعف و فروتنی در او ایجاد کند، به عقب می راند و از خود دور می کرد.

این روحیّهٔ آتشین مقاومت که سبب آن بود تا انسان جاهلی سخت از

سرفرودآوردن وتسلیم شدن به ارادهٔ انسانی دیگر خودداری کند و به تصوّر خود از این راه شرف و عرض خود را لکّه دار سازد، تقریباً سرچشمهٔ همهٔ ارزشهای انسانی دورهٔ جاهلیت بود. این روحیه به صورتهای گوناگون در شعر جاهلی تجلّی پیدا کرده است. بیت ذیل به ساده‌ترین و سرراست‌ترین راه این خصوصیّت را مجسّم می سازد:

نَأبیٰ عَلیَ النّاسِ المَقادَةَ کُلِّهِم * حَتّیٰ نَقودَهُمُ بِغَیرِ زِمام

«ما راهنمایی و زمامداری دیگری را، هرکس بوده باشد، نمی‌پذیریم! برخلاف چنان می کنیم که دیگران را بدون زمام و مهار به راهی که می خواهیم برانیم». [۸]

شایستهٔ ذکر است که کلمهٔ نَأبیٰ که بیت با آن آغاز می شود، از فعل اَبیٰ است که متناظر با کلمهٔ پیش از این یاد شدهٔ إباء «رد کردن از روی غرور» است. مردی که دارای این روح متکبّر مقاومت در برابر هرچیز که مایهٔ تیره شدن «شرف» است بوده باشد، أبِیّ خوانده می شد. یک أبِیّ مردی بود که هرگز تن به آن درنمی داد که به توسّط دیگری مورد اهانت و تحقیر واقع شود، و حتّی به آن اجازه نمی داد که دیگرانی که در زیر چتر حمایت او هستند مورد تحقیر و توهین قرار گیرند، و نمونهٔ آن بیتی از تَأبَّطَ شَرّاً است که پیش از این در ارتباط با سرنوشت بشری آن را نقل کردیم.

اسلام به این روح تکبّر و خودپسندی جاهلی ضربهٔ اخلاقی سختی وارد آورد. یا شاید بهتر آن باشد که بگوییم اسلام نقطهٔ دردناک ومجروح اعراب جاهلی را زیر فشار قرار داد. چه از آنان می خواست که، پیش از هرچیز، در مقابل پادشاهِ تنها و یگانهٔ سراسر جهان از همهٔ غرور و بالیدن به قدرت بشری و احساس خودبسندگی که قرآن آن را **استغناء** و **طُغیان**ــ از فعل **طَغیٰ** به معنی سیلابی که از بستر خود سرریز کرده‌ــ نامیده است دست بردارند، و نسبت به ارادهٔ کسی که بر سراسر جهان به عنوان برترین خداوندگارمسلّط است خاضع و فرمانبردار باشند:

۸ــ عُبید بن الأبرَص، **دیوان**، چهل، بیت ۲۰.

كَلاّ إنَّ الإنسانَ لَيَطغیٰ، أن رَآهُ استغنیٰ

«نه، در واقع، انسان طغیان و سرکشی می کند، به سبب آنکه خود را بی نیاز می بیند».[۹]

از دیدگاه اسلامی، هرکس بندهٔ (**عبد**) خدا است، و وظیفه و تکلیف طبیعی او اظهار عبودیّت در همهٔ کردارها و گفتارها و خدمتگزاری و اطاعت از پروردگار خود با خضوع و اطاعت نامحدوداست. ولی، از دیدگاه انسان جاهلی، هیچ کس در معرض آن نیست که از وی چنین چیزی خواسته شود. خاضع و فرمانبردار بودن نسبت به هرکس که احتمال دارد بوده باشد، درچشم وی بردگی است ــ یعنی بندگی به معنی برده‌ای همچون یک شیء بودن در مقابل عرب بودن آزاد (**حُرّ**).

از دیدگاه اسلامی این ابا و امتناع عرب جاهلی از تسلیم شدن به ارادهٔ خدا چیزی جز تجلّی پر ادّعایی و گستاخی و تکبّر حاصل شدهٔ از نادانی انسان نسبت به شخص خود و خدا نیست. به همین جهت است که در قرآن کلمهٔ **اِستِکبار** «مغرور و متکبّر بودن» ــ یا به عبارت دیگر خود را بزرگ پنداشتن ــ و مترادفهای آن نقشی بسیار مهمّ در توصیف انتقادی ایستار کافران دارد. در حقیقت تکبّر و غرور آمرانه و ایستار استهزاآمیزی که از آن نتیجه می شود، به صورتی دقیق و زنده در جاهای مختلف قرآن همچون خاصترین سیمای اعراب مشرک توصیف شده است.

آنچه درآیهٔ ذیل از سورهٔ فتح[۱۰] به آن اشاره شده، به صورت خلاصه روح جاهلیت را مجسّم می سازد:

إذ جَعَلَ الَّذینَ كَفَروا فی قُلوبِهِمُ الحَمِیَّةَ حَمِیَّةَ الجاهِلِیَّةِ

«هنگامی که کافران در دلهای خود حمیت، یعنی آن حمیت را که از مختصّات **جاهلیت** است قرار دادند».

بدین ترتیب اینجا در برابر چشمان خود شاهد یک مبارزهٔ تصوّری دیگر

۹ــ سورهٔ علق، آیات ۷ــ ۶؛ نیز رجوع کنید به آنچه استاد م.وات دربارهٔ این دو کلمه در کتابش، **محمّد در مکّه**، ص ۶۷ــ ۶۶، گفته است.

۱۰ــ آیهٔ ۲۶.

میان دو اصل ناسازگار با یکدیگر هستیم: **جاهلیت** از یک سو، و **اسلام** از سوی دیگر، یعنی از یک سو غرور و تکبّر و گستاخی، و از سوی دیگر فروتنی و طاعت، نسبت به یک چیز یعنی الله. و این بدون شک «درامی ترین» و برجسته ترین لحظه در سراسر کُومِدی الاهی قرآن است.

از این لحاظ توجّه به این نکته حایز اهمّیّت است که این تقابل ریشه دار **جاهلیّت** و **اسلام**، یا تقابل میان **جاهل** از یک سو و **مُسلم** یا **مؤمن** از سوی دیگر، وضعی کاملاً تازه بود که با ظهور اسلام پیش آمد، و این را از خود این واقعیت می توان دریافت که مفهوم **مُسلم** یا **مؤمن** به معنای دینی در زمانهای پیش از اسلام وجود نداشته است.

در دوران پیش از اسلام، **جاهل** (یا **جهل**) سخت متقابل و متضادّ با تصوّر مخالف **حَلیم** (یا **حِلم**) بود. ولی در این مورد نیز مسئله بسیار دقیق است، چه این مفهوم **حلم**، با آنکه تفاوت کلّی با **اسلام** دارد، آن اندازه متفاوت نیست که درهیچ چیز با آن مشترک نباشد. برعکس، حتّی جنبه ای هست که از آن جنبه می توانیم آن را صورت پیش از دینی و پیش از اسلامی خود تصوّر و مفهوم **اسلام** بدانیم. و دلیل آن این واقعیّت است که هنگامی که دین جدید به جای مفهوم قدیمی **حلیم** مفهوم تازهٔ **مسلم** یا **مؤمن** را جایگزین کرد، این جایگزینی به شکل تدریجی و همچون یک فرایند طبیعی صورت گرفت، بدون آنکه از این لحاظ هیچ گسیختگی شدیدی با اخلاق عربی قدیم پیدا شود. پس چگونه مفهوم جدید **اسلام** به آرامی و همواری جایگزین مفهوم قدیمی **حلم** شد؟ چگونه تصوّر **اسلام** از لحاظ تاریخی با تصوّر **حلم** به عنوان تعبیر تازه ای از یک تصوّر کهنه ارتباط پیدا می کند؟ این مسئلهٔ بعدی مورد بحث ما خواهد بود.

در میان خاورشناسان جدید این امر مورد قبول است که **جهل** در ایّام پیش از اسلام مخالف با **عِلم** نبود، در صورتی که پیش از آنکه گُولد تسیهر مقالهٔ خود را در بارهٔ این مسئله منتشر کند اعتقاد عمومی بر مخالفت آن دو با یکدیگر بود.[11]

۱۱ــ «معنی علم در جاهلیت چه بوده؟» (**تحقیقات اسلامی**، اوّل، ص ۲۲۸ــ ۲۱۹).
«Was ist unter, 'al Gahilijja' zu verstehen?» **(Muhammedanische studien).**

نکات عمدهٔ نظر وی را دربارهٔ آغاز اسلام در جزیرةالعرب بعضی از نویسندگان باختری تلخیص کرده‌اند،[12] و من نیز در کتاب خودم، **ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن**، به آن اشاره کرده و همهٔ فقرات مربوط قرآن را که در آنها ریشهٔ **جهل** به اشکال مختلف آمده مورد تحقیق قرار داده‌ام. بحث کردن دربارهٔ چیزی که با اشکال مختلف از آن سخن رفته، ملال‌انگیز خواهد بود. در اینجا از زاویهٔ متفاوتی این مسئله را مورد بحث قرار می‌دهم، و در عین حال کوشش خواهم کرد تا در صورت امکان تحلیل جفت تصوّری **جهل** و **حلم** را اندکی پیشتر ببرم.

در اسلام ــ یا به صورت درست‌تر، در قرآن ــ **جاهلیّت** یک اصطلاح دینی به معنای منفی است، چه درست خودِ شالوده‌ای است که **کفر و کفّار** بر روی آن بنا می‌شود. درواقع، این روح تکبّرآمیز استقلال، و این شدیدترین احساس شرف که از سر فرودآوردن در برابر هرقدرتی، خواه انسانی خواه الاهی، امتناع می‌کرد، کفّار را بر آن می‌داشت که قاطعانه‌ترین مخالفت را با دین جدید نشان دهند. خلاصه آنکه **جاهلیّت** ریشه و سرچشمهٔ **کفر** بود.

در روزگار پیش از اسلام کلمهٔ **جهل** اصلاً دلالت دینی نداشت. **جهل** تنها سیمایی انسانی و شخصی بود؛ ولی سیمایی بسیار مشخّص به شمار می‌رفت. در حقیقت چیزی کاملاً مختصّ به اعراب پیش از اسلام بود. بدان گونه که چون اشعار جاهلی را می‌خوانیم، این کلمه با قرینهٔ آن، **حلم**، یکی از آن مفاهیم است که تقریباً درهرگام که برمی‌داریم با آنها روبرو می‌شویم. بدون دانستن معنی درست این دو کلمه، **جهل و حلم**، نمی‌توانیم امید آن داشته باشیم که ساختمان روانشناختی آن اعراب باستانی را بفهمیم و، درنتیجه، در اغلب موارد نمی‌توانیم از این امر آگاه شویم که چرا کنش و واکنش ایشان بدان گونه بود، چه از انگیزه‌های مؤثّر در شکل خاصّ رفتار و کردار ایشان آگاهی نداریم.

۱۲ــ از میان آنها رجوع کنید، مثلاً به خلاصهٔ عالی استاد ا.جی.آربری در کتابش، **هفت قصیده**، ص ۲۵۳ــ ۲۵۱. A.J. Arberry, ***The Seven Odes***.

چون مفهوم **جهل** به مقدار زیاد به روانشناسی اعراب پیش از اسلام اختصاص داشته، طبیعی است که این کلمه باید در شعر جاهلی فراوان به کار رفته باشد. و جدا کردن عناصر اساسی معنیشناختی این کلمه، در صورتی که با کمال دقّت نمونه‌های متعدّد استعمال آن را در ادبیّات پیش از اسلام مورد مطالعه قرار دهیم، و دربارهٔ آنها روش تحلیل قرینه‌ای را به کار بریم، بالنسبه آسان است.

سازنده‌های معنیشناختی عمدهٔ این مفهوم که تجزیه و تحلیل خود من آنها را جدا کرده، ممکن است به صورت خلاصه چنین بیان شود:

(۱) نخستین و آشکارترین سیمای طبیعت بشری که کلمهٔ **جهل** دلالت برآن دارد ــ یا بهتر بگوییم، ریشهٔ **جهل** بر آن دلالت دارد، چه **جهل** تنها یکی از چندین شکل ممکن است که این ریشه به آن اشکال درمی‌آید ــ مربوط به الگوی خاصّی از رفتار است.

جهل الگوی برجستهٔ رفتار مرد تندخوی بیپروایی است که با اندک انگیختگی ممکن است قدرت تسلّط بر نفس را از کف بدهد و درنتیجه بیباکانه به عمل برخیزد، و هوس کور غیر قابل مهار کردنی محرّک او باشد، بی‌آنکه هیچ در آن بیندیشد که پیامد عمل مصیبت‌بار او چه خواهد بود. این رفتارْ الگوی رفتار ویژهٔ مردی است با طبعی بسیار زودرنج و هوسناک، که مهار احساسات و عواطف را به دست ندارد، و نمی‌تواند درست و نادرست را از یکدیگر بازشناسد.

در مقابل این جنبهٔ **جهل** است که تصوّر **حلم** در درجهٔ اوّل متعارض است. **حلم** طبیعت انسانی است که می‌تواند اشتعال و انفجار این **جهل** را فرونشاند. **حَلیم** کسی است که می‌داند چگونه بر احساسات و عواطف خود غلبه کند، و بر هواها و هوسهای کور خود پیروز شود، و هر اندازه هم که تحریک شده باشد آرام و مطمئن و خالی از پریشانی و آشفتگی باقی بماند.

اگر **جهل** شعلهٔ سوزندهٔ خشم است ــ و این گونه تصویر به توسّط شاعران جاهلی به کار رفته است: **اِحتِدام**[۱۳] به معنی «سوختن با شعلهٔ هولناک و گرمای

۱۳ــ مثلاً، **الحَماسَة**، هفتصد و شصت و هشت، بیت ۳.

سوزاننده»ــ **حلم** آرامی و توازن عقلی و تسلّط برنفس و استقامت رأی است. این تضادّ میان **جهل** و **حلم** که به صورت مجازی در بیتی از عَمرو بن اَحمَر باهِلی آمده مشهور است. وی شاعری از دورهٔ جاهلیت بود که سپس به دین اسلام درآمد:

وَدُهمٍ تُصادیها الوَلائِدُ جِلَّةٍ * إذا جَهِلَت أجوافُها لَم تَحَلَّمِ

«دیگهای بزرگ سیاه (معنی لفظی **دُهم**: آنها که سیاه است) که دخترکان خدمتگزار ما از آنها مراقبت می کنند (معنی لفظی **تُصادیها**: از آنها تملّق می گوید و آنها را ریشخند می کند)؛ چون شکم آنها (یعنی محتوی دیگها) **جاهل** شود (یعنی بجو شد)، هرگز **حلیم** نخواهد شد (یعنی فرو نمی نشیند)». [۱۴]

نخستین چیزی که در این بیت توجّه ما را جلب می کند، آن است که از دیگهای غذا پزی قبیلهٔ شاعر سخن می گوید که پیوسته به جوشیدن ادامه می دهد و چنان است که گویی هرگز آرام نمی گیرد، و این خود نماد بسیار برجسته ای از ثروتمندی و مهماننوازی قبیله است. شاعر از دیگها چنان سخن می گوید که گویی از موجودهای بشری سخن می گوید، و این با نسبت دادن دو صفت مهمّ بشری **جهل** و **حلم** به آنها از طریق استعاره است. برای مقصود فعلی ما، این بیت از آن جهت جالب توجّه است که استعارهٔ دیگ بزرگ جوشان بر روی آتشی افروخته بهتر از هر توصیف فاقد زیبایی شعری **جهل** و مقابل آن حلم را برای ما قابل فهم می سازد.

در عین حال این استعاره بر ما آشکار می سازد که کلمهٔ **جاهل** که در قرآن به دهان یوسف در مصر گذاشته شده، برای توصیف وسوسهٔ خطرناکی که دچار آن شده بود مناسب بوده است:

رَبِّ السِّجنُ أَحَبُّ إِلَیَّ مِمَّا یَدعونَنی إِلَیهِ وَإِلّا تَصرِف عَنّی کَیدَهُنَّ أَصبُ إِلَیهِنَّ وَأَکُن مِنَ الجاهِلینَ

«پروردگارا! زندان را از آنچه این زنان مرا بدان می خوانند بیشتر دوست

۱۴ــ **الحماسة**، هفتصد و شصت و دو، بیت ۱.

دارم، و اگر مکر آنان را از من دورنسازی، با شهوت به جانب آنان کشیده خواهم شد و از جاهلان خواهم بود».[15]

فعل صَبا (اَصبُ) در این آیه ارزش توجّه خاص دارد. در ادبیّات پیش از اسلام یک اصطلاح فنّی بود که در اشعار عاشقانه برای نشان دادن موجی از شهوت جوانی به کار می‌رفت. بدان معنی است که در تحت تسلّط شهوتی زمام‌گسیخته قرار گرفته‌اید که در قلب شما موج می‌زند و غلیان می‌کند، و تعادل فکری و عقلی را مختل می‌سازد، و قدرت تشخیص خوب و بد و درست و نادرست را از شما سلب می‌کند و شما را به طرف دیوانگی می‌کشاند. بیت ذیل از مُخَبَّل از این لحاظ بسیار روشنگر است، چه ارتباط تصوّری نزدیکی را که میان صبا ــ که چنانکه می‌دانیم از همین آیهٔ قرآنی مذکور اقتباس شده و چیزی جز نام دیگر جهل نیست ــ و حلم وجود دارد نشان می‌دهد.[16]

ذَكَرَ الرَّبابَ وَذِكرُها سُقمُ * فَصَبا وَلَيسَ لِمَن صَبا حِلمُ

«ناگهان یاد رباب برخاطرش گذشت، و یاد کردِ آن بیماری است. تسلیم موجی از شهوت عشق شد، و کسی که تسلیم چنین موجی شود حلم و بردباری ندارد».

همین ترکیب منفی حلم با صَبا در شعر دیگری از همان دیوان دیده می‌شود.[17]

لَيالِيَ إذ تُصبِي الحَليمَ بِدَلّها.....

«آن شبها که آن زن می‌کوشید تا عشق و شهوت حلیم را با غنج و دلال خود برانگیزد....»

گمان می‌کنم که اکنون خواننده بداند که مقصود از جاهل چگونه کسی است، و از کلمهٔ حلیم چه شخصی منظور نظر است. جهل، چنانکه دیدیم، الگوی رفتار مخصوص شخص با حرارت تند خویی است که با اندک

۱۵ــ سورهٔ یوسف، آیهٔ ۳۳.
۱٦ــ **المفضّلیّات**، بیست و یک، بیت ۱.
۱۷ــ چهارده، بیت ۸. شاعر آن مُزَرِّد است.

انگیختگی تعادل خود را از دست می دهد و به صورت انسانی غیرقابل کونترول کردن درمی‌آید. در این مرحله اصلاً ارتباطی با مفهوم «نادانی» ندارد. یک **حلیمْ** انسانی است که می داند چگونه عواطف و هوسهای تحر یک شدهٔ خود را مهار کند، و در برابر انگیزشی که می بیند آرام و ناآشفته باقی می ماند.

لازم است یک ملاحظهٔ دیگر مر بوط به ساخت معنای **حلیم** و **حلم** را اضافه کنیم. توضیحی که هم‌اکنون دادم ممکن است این اندیشهٔ نادرست را به خواننده القا کند که **حلم** صفتی انفعالی است و رامی و فروتنی یک بره را به خاطر می آورد. برخلاف، قدرت مثبت و فعّالی از روح است با چندان نیرومندی که می تواند تندی و بیپروایی شخص را مهار کند که اگر چنان نمی بود کار آن شخص به دیوانگی می کشید، و می تواند او را آرام سازد و به صبر و گذشت رهبری کند. نشانه‌ای از قدرت و تفوّق عقل است.

هرجا که قدرت نباشد **حلم** نیز وجود ندارد. اساساً صفت مردی است که دیگران را اداره می کند و برآنان تسلّط دارد، نه صفت کسانی که در تحت اداره و سلطهٔ دیگرانند. انسانی که طبیعتاً ضعیف و بدون قدرت باشد، هرگز **حلیم** نامیده نمی‌شود، هرچند چنان است که چون در معرض اهانت و تحقیر قرار گیرد از خشم خو یش جلوگیری می کند؛ او به سادگی «ناتوان و ضعیف» است. **حلیم** کسی است که قدرت دارد، و می تواند در صورت تحر یک شدن به هرگونه شدّت عمل دست بزند و با وجود این خودداری می کند و به شدّت عمل نمی‌پردازد.

إنَّ مِنَ الحِلمِ ذُلّاً أنتَ عارِفُهُ * وَالحِلمُ عَن قُدرَةٍ فَضلٌ مِنَ الكَرَمِ

در اینجا شاعر، سالِم‌بن وابِصَة، پس از آنکه شرح می دهد که چگونه پیوسته می تواند از حمله های خشم خود جلوگیری کند و به شدّت عمل نپردازد، و کسانی که بر وی رشک می‌برند و کینهٔ او را در دل دارند، هرچه بگو یند یا بکنند باز چنین است، اندکی می اندیشد و با سرفرازی چنین می گو ید:

«به‌راستی که آگاهانه وضع فروتنی به خود گرفتن گونه‌ای از **حلم** است و در واقع **حلم** که بر پایهٔ قدرت بنا شده باشد (و از عجز یعنی «ضعف و ناتوانی طبیعی» برنخیزد) فضیلتی است که از خصوصیّات بزرگواری نفس

است». [18]

در این بیت آشکارا می‌بینیم که **حلم** راستین کوشش «آگاهانه» است برای آنکه شخص صاحب قدرت بتواند زمام نفس را به دست گیرد و آرامش خود را از کف ندهد. **حلیم** کسی است که دشمن خود را می‌بخشد و جوانمردیِ «از بالا» و از وضعی برتر نشان می‌دهد. از اینجا معنی واقعی **حلیم** را که در قرآن به عنوان صفت خدا ذکر شده، به خوبی می‌توانیم بفهمیم.[19] خدا گناهانی را که شخص مرتکب آنها شده می‌بخشد و **حلیم** است. ولی این **حلم** و آرامش مبتنی بر قدرت و بخشندگیِ متّکی بر حکمت مطمئن است که تنها از آن جهت امکان دارد که همراه با قدرت بیپایان است، بنابراین چنان به خاطر می‌آورد که در اینجا همیشه امکان یک کیفر دادن هولناک و شگفت‌انگیز در زمینه وجود دارد.

پس آشکار است که **حلم** الگوی رفتار خاصّی است که متکّی بر خوداگاهی روشن از تفوّق و قدرت شخص بوده باشد. نشانه‌ای از «ضعف طبیعی» یا **عجز** نیست؛ نشانه‌ای از **قدرت** طبیعی است. به همین جهت است که مفهوم **حلم** ارتباط نزدیکی با **وَقار**، به معنی «سنگینی و متانت و ادب و سلوک» دارد.

چون **حلم** چنین گونه از آرامشی است که در داخل خودْ قدرت عظیمی را به صورت انرژی درونیِ سخت فشرده نهفته دارد، برای آن بسیار دشوار است که خود را به صورتی فیز یکی و طبیعی در رفتار و ایستار خارجی متجلّی نسازد. این تجلّی بدنی **حلم** همان است که وقار نام دارد و غالباً به نام **وَقارُالحِلم** خوانده شده است. خَلَف بن خَلیفَه، شاعر نامداری از دورهٔ بنی امیّه نمونهٔ جالب توجّهی از آن را به دست داده است:

عَلَیهِم وَقارُ الحِلمِ حَتّیٰ کَاَنّما * وَلیدُهُمُ مِن اَجلِ هَیبَتِهِ کَهلُ

« برهمهٔ آنان وقار و متانت بردباری چندان است که گویی نوزاد ایشان به خاطر هیبت آن پیر است».

۱۸ــ **الحماسة**، چهارصد و سیزده، بیت ۵.

۱۹ــ مثلاً در سورهٔ آل عمران، آیه ۱۴۹/۱۵۵، اِنَّ اللّهَ غَفورٌ حَلیمٌ «به راستی که خدا بخشنده و آمرزنده و حلیم است». مثالهای آن در قرآن فراوان است.

این البتّه مبالغه است، ولی به خوبی جنبهٔ مهمّی از تصوّر **حلم** را آشکار می‌سازد.

وقار کلمه‌ای ارزشی است. بدین معنی که نمایندهٔ ایستار خارجی **حلم** است به عنوان چیزی باهیبت و قابل ستایش. به همین **وقار**، از دیدگاه یک دشمن، ممکن است با چشم تنفّر نظر شود. در آن صورت چیزی جز تجلّی بدنی «تکبّر و خود بزرگبینی» محض نخواهد بود.

.....إذَا الخَصمُ أبزىٰ مائِلُ الرَّأسِ أنكَبُ

«هنگامی که دشمن ایستار تکبّرآمیز نشان می‌دهد، و مغرورانه با سینهٔ باد کرده (**أبزىٰ**) راه می‌رود، و سر را به یک طرف کج و شانه را بالا نگاه می‌دارد».[20]

این توصیفی نمونه‌ای از یک مرد «متکبّر» است. خم کردن سر به یک سو[21] چنان نمایان کنندهٔ این گونه از مردم بود که جملهٔ **إستَقامَ الأخدَعُ**[22] به معنای تحت اللفظی «گردن راست ایستاد» به معنی آن بود که مرد اعتماد به نفس خود را از دست داد و خوار و موهون شد.

با این همه، همیشه، مخصوصاً برای کسانی که نمی‌توانستند از امور پنهان شدهٔ در زیر ظواهر آگاه شوند، تشخیص دادن میان یک **حلیم** واقعی، یعنی کسی که از آن جهت بردباری و فروتنی می‌نماید که نیرومندی فراوان دارد، و میان مردی که ناگزیر از آن است که بردبار باشد و لبخند بزند و این همه به سبب ضعف او است، کار آسانی نبود. و **حلیم** واقعی غالباً با شخص ناتوان و بیقدرت که هرکس در حقّ وی می‌توانست هرچه می‌خواهد بکند بی‌آنکه خطر ضربت خوردن از او داشته باشد، اشتباه می‌شد.

أظُنُّ الحِلمَ دَلَّ عَلَيَّ قَومي * وَقَد يُستَجهَلُ الرَّجُلُ الحَليمُ

«گمان می‌کنم که حلم من قوم مرا بر آن داشت که هر بدی و ظلمی

۲۰ــ این بیت از شاعری گمنام از قبیلهٔ بنوفقعس است، **الحماسة**، پنجاه، بیت ۲.

۲۱ــ ألمُوَلّی رَأسَهُ چنانکه لیلی الأخیَلیّة گفته است. **الحماسه**، ششصد و نود و نه، بیت ۱.

۲۲ــ أخدَع به معنی شریان پس سر است.

که می‌خواهند در حقّ من بکنند، ولی حتّی یک مرد **حلیم** هم گاه ناگزیر از کوره در می‌رود (معنی تحت اللفظی **یستجهل**: ناگزیر جاهل می‌شود))».[۲۳]

این ناتوانی در تشخیص دادن میان **حلم** واقعی و ضعف واقعی، نه تنها در زمینهٔ روابط بشری عرفی و انسانی محض آشکار می‌شد، بلکه از لحاظی در تراز دینی نیز قابل مشاهده بود، یعنی در ایستار مشرکان مکّه نسبت به اسلام. چه، همان گونه که قرآن بیان می کند، کفّار مکّه که سخت مغرور و به خود متّکی بودند، در آن هنگام که می دیدند عذاب الاهی که قرآن مکرّر ایشان را به آن بیم داده بود فرا نمی‌رسد، برآن اغوا شدند که ایستار مغرورانه و متکبّرانه‌ای نسبت به اسلام اختیار کنند و پیوسته این حالت در ایشان افزایش می یافت. این کیفیّت، از دیدگاه مسلمانان، نمایندهٔ آن بود که مکّیان **حلم** خدا را باضعف و سستی و بی‌قدرتی اشتباه کرده بودند.

پیش از پایان بخشیدن به این بحث، باید به واقعیّت مهمتری به اختصار اشاره کنیم. آنچه پیش از این در خصوص مفهوم **جهل** گفته شد، در روشن ساختن مفهوم **ظلم** که اصطلاح کلیدی برجستهٔ دیگری از قرآن است سهیم خواهد شد[۲۴].

اگر تجلّی خارجی **حلم**، چنانکه دیدیم، **وقار** است، تجلّی ظاهری **جهل** عبارت از **ظلم** است. در اغلب موارد **ظلم** چیزی جز صورت خاصّی نیست که **جهل**، در آن حالت که به شکل انفجاری قابل رؤیت از لحاظ بدنی و ظاهری در ایستار می‌آید، به خود می گیرد. به گمان من، این کیفیّت بلافاصله به ما می‌فهماند که **ظلم** به معنی «خطاکاری» که معمولاً آن را برای ما بدین معنی ترجمه کرده‌اند نیست. در عین حال، این حقیقت آشکار می‌شود که معنی اساسی کلمهٔ **ظلم**، بدان گونه که در قرآن هنگام اشارهٔ به ایستار کافران لجوج به کار رفته، باید در ارتباط با **جهل** فهمیده شود.

۲۳ـ قیس بن زُهَیر، شاعر جاهلی، **الحماسة**، صدو چهل وهفت، بیت ٤.

۲٤ـ از این مفهوم در کتاب خودم، **ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن**، به تفصیل سخن گفته‌ام.

در آن سوی همهٔ کارهای **ظلم** که در حقّ پیغمبر و پیروان او روا داشتند، باید عمل روحیهٔ **جهل** را به عنوان منبع حقیقی همهٔ این کارها مشاهده کنیم. با نشان دادن مقاومتی شدید و لجوجانه نسبت به تعلیمات خدا و پیغمبر، آنان ظاهراً **ظلم** خود را به جانب خودِ خدا متوجّه می کردند. ولی بنا بر طرز تصوّر قرآن، هیچ کس در سراسر جهان نمی‌تواند در حقّ خدا **ظلم** کند. بنابراین، آنان در حقیقت به خدا **ظلم** نمی کردند بلکه در حقّ خود **ظلم** می کردند. معنی عبارت قرآنی **ظَلَموا اَنْفُسَهُم** «برخود ستم کردند» همین است.

برای آنکه این نکته را بهتر فهم کنیم، باید به خاطر بیاوریم که مفهوم **جهل** بسیار وسیع است و تقریباً همهٔ دامنهٔ زندگی بشری را می‌پوشاند. به عبارت دیگر، هروقت که شخصی از جا در می‌رود و عنان نفس از کف او خارج می‌شود، یک **جاهل** است. ولی در تراز عالیتری از حیات اخلاقی، این مفهوم در نتیجهٔ همراه شدن با مفهوم «شرف شخصی» یا **عِرض** رنگ خاصّی پیدا می کند. در آن هنگام گونهٔ خاصّی از رنجش و خشم اخلاقی است که در نتیجهٔ این احساس که پای **عِرض** شخصی در میان آمده و شرف شخصی در معرض حمله قرار گرفته، به وجود می‌آید. این الگوی رفتار، چنانکه پیشتر دیدیم، از خصوصیّات اعراب پیش از اسلام بود.

در این زمینهٔ خاص، **جهل** به معنی ایستار اعتراض سخت در برابر لگدمال شدن **عِرض** است. رد کردن قطعی توهین و تحقیر است. به گمان من، این درست همان چیزی است که جملهٔ قرآنی یاد شدهٔ پیش از این، یعنی **حَمِیَّةُ الجاهلیّة** به آن اشاره می کند. از قرآن معلوم می‌شود که بعضی از مشرکان عرب چنان احساس می کردند که سر فرود آوردن در برابر قدرت مطلق خدا برای ایشان توهینی غیر قابل تحمّل است. برای آنان تفاوت نمی کرد که آن کسی که در برابر او سر تعظیم فرود می‌آورند انسان باشد یا خدا. خود اندیشهٔ تسلیم شدن به قدرتی برتر و فرمان چنین تسلیمی را پذیرفتن به نظر ایشان تحقیر و توهین بود. آنان به این معنیِ خاص **جاهل** بودند.

و آشکارا همین جنبهٔ اخلاقی خاصّ جهل است که نقشی عمده در جهانبینی دینی قرآن دارد.

(۲) اکنون به عنصر معنیشناختی دوم **جهل**، و در ارتباط با آن نیز به عنصر معنیشناختی **حلم**، می‌پردازیم. این جنبهٔ دوم مستقیماً وابسته به جنبهٔ نخستین و مشتق شدهٔ از آن است؛ طبیعی‌ترین نتیجهٔ **جهل** است بدان صورت که کوشیدم تا آن را توضیح دهم. جنبهٔ دوم به تأثیر **جهل** بر روی شایستگی عقلانی شخص مربوط می‌شود. کاملاً طبیعی است که این تأثیر بتواند تنها به طریق منفی، یعنی مخرّب، آشکار شود. طبیعت **جهل** چنان است که هروقت فعّالیّت پیدا کند از قدرت تعقّل دماغ انسان می‌کاهد و آن را سست می‌کند. برای آنکه در هرحال و وضع استواری و ثبات داوری خود را حفظ کنید، باید **حلیم** باشید.

البتّه ممکن است کسی به این گفته اعتراض کند و همچون مَعبَد بن عَلقَمَة از شاعران معاصر حضرت پیغمبر(ص) چنین گوید:

وَتجْهَلُ أیدینا و تَحلُمُ رَآینا *.....

«دستهای ما به طریق **جهل** کار می‌کند، ولی سرهای ما آرام و حلیم است».[۲۵]

این به صورت نظری امکانپذیر است؛ گفتن آن آسان است، ولی در عمل کاری است که به ندرت ممکن است صورتپذیر شود. هنگامی که هوی و هوس چشم شخص را کور کرده است، چگونه می‌تواند چیزها را به صورت عینی و با آرامش غیرآشفتهٔ ذهن و عقل مشاهده کند؟ بنابر قاعده‌ای کلّی، **جهل**، اگر سبب از دست رفتن کامل **عقل** نشود، لااقل مایهٔ ضعیف شدن قدرت انجام وظیفهٔ آن خواهد شد؛ تنها زمانی که **عقل** با **حلم** قرین باشد، می‌تواند به صورت عادی و هنجاری به کار برخیزد.

سپس به آسانی می‌توان دانست که **حلم** در خود امکانی نهفته برای آن دارد که تکامل و پرورد گی فلسفی پیدا کند و به چیزی نزدیک به فضیلت یونانیمآبانهٔ «طمأنینهٔ» بنا شدهٔ بر پرورش و رشد «حکومت بر خویشتن» تبدیل

۲۵- **الحماسة**، گردآوردهٔ تبریزی، دو [illegible]

شود. اعراب در این جهت پیش نرفته بودند.

ولی حلم همچنین قابل آن است که در جهتی دیگر، یعنی جهت مدیریّت و هوشمندی و مهارت اداری و حکمت سیاسی تکامل و گسترش پیدا کند، که عبارت است از نشان دادن جالب توجّهی از کاردانی ومهارت و سیاستمداری، مبتنی بر مهار کردن کامل احساسات شخصی، در معاملهٔ با مردمان دیگر و بالخاصّه در فرمانروایی و حکومت کردن بر دیگران. و این کاری بود که اعراب کردند.

در جاهلیّت **حلم** را همگان می‌شناختند و به عنوان یکی از صفات لازم برای یک **سیّد** یعنی رئیس قبیله می‌ستودند که **سیادت** و **ریاست** قبیله را مخصوص او می‌دانستند.

إذا شِئتَ یَوماً أن تَسودَ عَشیرَةً * فَبِالحِلمِ سُد لا بِالتَّسَرُّعِ وَالشَّتمِ
وَلَلحِلمُ خَیرٌ فاعلَمَنَّ مَغَبَّةً * مِنَ الجَهلِ إلاّ أن تُشَمَّسَ مِن ظُلمِ

«اگر روزی خواستی که بر عشیره‌ای ریاست کنی، به **حلم** ریاست کن نه به شتابزدگی و بدزبانی. چه عاقبت **حلم** بهتر از جهل است— و این را به خاطر بسپار— مگر آنکه سخت مورد کینه و دشمنی قرار گرفته باشی».[۲۶]

حلم قبیلهٔ قریش در جزیرةالعرب بسیار شهرت داشت. و این بدان معنی نیست که همهٔ مردم مکّه به معنی اصلی بدوی کلمه **حلیم** بودند؛ در درجهٔ اوّل بدان معنی است که مردان زیرک و رندی بودند و می‌دانستند چگونه این فضیلت شناخته شدهٔ اعراب را به حکمت سیاسی مبدّل کنند. از این آگاه بودند که چگونه با همسایگان خود که بنابر طبیعت خویش تندخو و زودرنج بودند، با روشی زیرکانه معامله کنند و برای این منظور نخست بر احساسات و عواطف خود مهار می‌زدند. استاد مُونتگُومِری وات در این حلم قریش، که به صورت حکمت سیاسی و راه و رسم فرمانروایی درآمده بود، شالوده و اساسی را تشخیص داده است که بر روی آن مردم مکّه توانسته بودند با کمال موفّقیّت پایهٔ کاردانی و مهارت بازرگانی خود را بنا نهند.[۲۷] و اگر بگوییم که سیاست حکیمانه‌ای

۲۶— مَزّار بن سَعد، **الحماسة**، چهارصد و یک، ابیات ۲— ۱.
۲۷— رجوع کنید به م. وات، **محمّد در مکّه**، ص ۱۱— ۱۰

که حضرت رسول(ص) پس از مهاجرت به مدینه نشان داد، ریشه‌ای در این خصلت فطری قریش داشته است، از حقیقت چندان دور نشده‌ایم. شاید کاملاً چنین نباشد؛ ولی احادیثی که دلالت بر سیرهٔ نبوی دارد، به وضوح نشان می‌دهد که حضرت رسول(ص) سیاستمداری از درجهٔ اوّل و نیز مردی حلیم بوده است. باید میان این دو صفت روابط درونی مستحکم وجود داشته باشد. برخلافِ مکّیانِ دیگری که این هنرمندی سیاسی را در کسب و کار و سوداگری به کار می‌بردند، وی از آن تنها برای ساختن امّت دینی خود بهره‌برداری می‌کرد.

جهل، چنانکه دیدیم، در درجهٔ اوّل یک طبیعت ثابت و پایدار آدمی نیست؛ نمایندهٔ انفجار ناگهانی هوا وهوس است، و از لحاظ اثر آن بر عقل و شعور آدمی، مستلزم فقدان موقّتی و نه بالضّروره پایدار و دایمیِ توازن عقلی است.

ولی هرگاه چنان اتّفاق بیفتد که شخصی به صورت دایمی چنین حالتی پیدا کند، اگر یک جاهلِ عادی باشد، آن وقت حق داریم چنان فرض کنیم که وی شایستگی آن ندارد که دربارهٔ هیچ موضوعی به حق داوری کند. چنین کسی از لحاظ عقلی کور است. داخل اشیاء رانمی‌تواند ببیند؛ نظر او بر سطح چیزها متوقّف می‌شود و به درون آنها نفوذ نمی‌کند. فهم و بینش او سطحی است، ودر هر وضعی بنابر فهم سطحی خود به کار برمی‌خیزد.

بدین ترتیب به معنای دوم جهل می‌رسیم: ناتوانی عقل برای رسیدن به فهم عمیق چیزها که نتیجهٔ آن همیشه داوری کردن سطحی و ناسنجیده خواهد بود.

وَ اَنسیٰ نُشَیْبَةَ وَالجاهِلُ الْمُغَمَّرُ یَحْسَبُ أَنّی نَسِیٌّ

«چگونه می‌توانم نُشَیْبَه را (که کشته شد) فراموش کنم؟! در صورتی که مردی که ژرف نمی‌تواند ببیند (جاهل) و مرد بی‌تجربه و ناشی (مغمّر) گمان می‌کند که من فراموشکارم». [28]

۲۸ــ اَبوذُؤیب، دیوانُ الهُذَلِیّین، اوّل، ص ٦٧، بیت ۲.

این درست شبیه است به استعمالی از این کلمه در سورهٔ بقره از قرآن، آنجا که سخن از مردمان فقیری است که درعین تنگدستی می دانند چگونه ظاهر خود را آراسته و پاکیزه نگاه دارند:

یَحسَبُهُمُ الجاهِلُ أغنیاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعرِفُهُم بِسیماهُم

«(مردی که تنها ظاهر را می بیند یعنی) **جاهل**، ممکن است از خویشتنداری ایشان، آنان را ثروتمند پندارد، و تو آنان را از روی سیمای ایشان خواهی شناخت».[۲۹]

ولی البتّه قرآن در اکثر موارد این کلمه را به معنی بینش و داوری سطحی نسبت به موضوعاتی که بیشتر جنبهٔ دینی دارند به کار می برد. دراین معنیِ دینی، **جهل** عبارت از ناتوانی آدمی برای فهمیدن ارادهٔ خدا در آن سوی حجاب اشیاء و حوادث مرئی و ناتوانی دیدن چیزهای طبیعی همچون نشانه ها و **آیات** الاهی است. برای چنین انسانی، چیزهای طبیعی تنها چیزهای طبیعی هستند و نمادهایی برای چیز دیگر نیستند. و چون، بنابر قرآن، خدا **آیات** خود را به روشنترین و آشکارترین راه فرو می فرستد ــ یعنی همچون **آیات بیّنات** «نشانه های هویدا» ــ جهل به معنی آن می شود که آدمی نمی تواند حتّی حقیقت دینیِ به خود آشکار و آسانترین بخش وحی الاهی را نیز بفهمد. مثالهای آن در قرآن فراوان است. دراینجا تنها یک نمونه را نقل می کنیم:[۳۰]

وَلَو أنّنا نَزَّلنا إلَیهِمُ المَلائِکَةَ وَ کَلَّمَهُمُ المَوتیٰ وَ حَشَرنا عَلَیهِم کُلَّ شَیءٍ قُبُلاً ما کانوا لِیُؤمِنوا إلاّ أن یَشاءَ اللّهُ وَ لٰکِنَّ أکثَرَهُم یَجهَلونَ

«حتّی اگر فرشتگان را به جانب ایشان فرو فرستیم، و اگر مردگان با ایشان سخن گویند، و همه چیزرا در برابر ایشان جمع آوریم، باز هم ایمان نخواهند آورد، مگر اینکه خدا بخواهد. ولی اکثر ایشان **جاهلند**».

جهل منحصر در داشتن بینش سطحی نسبت به چیزهای پیرامون انسان نیست؛ نیز مشتمل برناتوانی انسان از دیدن «خود»، و تدبیر کردن صحیح و

۲۹ــ سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۷۳/۲۷٤.

۳۰ــ سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۱۱.

درست شخص خویش است. آن کس که خود را نشناسد، و از حدود توانایی خویش بیخبر باشد و بنابراین به آن سوی مرزهای بشری گام نهد نیز **جاهل** است. و از این دیدگاه، کلماتی همچون **طُغیان** و **بَغی** به معنی «تجاوز از حدود» غالباً در قرآن برای توصیف ایستار کافران در برابر خدا به عنوان تجلّی ملموس **جهل** آمده است.

خلاصه آنکه، **جهل** به این معنی تقریباً مترادف با کوری عقلی است. قرآن این جنبهٔ **جهل** را به صورتی شایسته چنین بیان کرده است:

لا تَعمَی الأبصارُ وَلکِن تَعمَی القُلوبُ الَّتی فِی الصُّدورِ

«دیده ها کور نیست بلکه دلهایی که در سینه ها است کور است». [۳۱]

آنان از لحاظ عقلی کور و کرند؛ پس چگونه می توانیم انتظار آن داشته باشیم که حقایق دینی را فهم کنند؟ــ و این حکم نهایی دربارهٔ کسانی است که **جهل** به این معنی از مشخصّات آنها است.

این جنبهٔ ساخت معنیشناختی **جهل** به آسانی بر ما معلوم می دارد که چگونه متضادّ آن یعنی **حلم** معنی **عقل** پیدا می کند. **عقل** هنگامی می تواند به شکل درست عمل کند که آدمی آرام باشد و توازن **عقل** خود را حفظ کند؛ **عقل** مفهومی کم دامنه‌تر از **حلم** است. **حلم** پایهٔ حقیقی **عقل** است؛ حالت غیرآشفتهٔ ذهن است که در آن فعّالیّت خاصّ **عقل** امکانپذیر می شود، و **عقل** شایستگی آن پیدا می کند که به صورت آرام و استوار چنان به کار برخیزد که نتیجهٔ آن داوری درست وخوب باشد. ولی، عملاً، البتّه، این هر دو به یک چیز می رسد.

حَسّان بن ثابت در شعری که درهجوبَنو حارِث‌بن کَعب گفته، کلمهٔ **حلم** را به صورتی بسیار جالب توجّه در این معنی خاص چنین به کار برده است: [۳۲]

حارِبن کَعبٍ الاّ الأحلامُ تَزجُرُکُم * عَنّی وَأنتُم مِنَ الجوفِ الجَماخیرِ
لابَأسَ بِالقَومِ مِن طولٍ وَمِن عِظَمٍ * جِسمُ البِغالِ وَأحلامُ العَصافیرِ

۳۱ــ سورهٔ حج، آیهٔ ۴۵/۴۶.
۳۲ــ **المَجانِی الحدیثة**، ویرایش بُستانی، جلد دوم، ص ۲۹.

«ای پسران حارث‌بن کعب! آیا عقلهاتان (آحلام، جمع حِلم) شما را از حمله کردن به من (یعنی با هجو) باز نمی دارد؟ ولی (پس از تفکّر باید بپذیرم که این خواستنِ چیز زیادی از شما است) چون شما همه میانتهی هستید و چیزی در درون ندارید و غولهایی با مخهای کوچکید (جُمخور به معنی «کسی‌است که تنهٔ بزرگ و عقل کوچک و ضعیف دارد»). کلانی و درازی قامت مردمان چیز مهمّی نیست: تنی چون تن آستَران است و عقلهایی (آحلام) چندان کوچک همچون عقل گنجشکان».

شاید این مطلب ارزش گفتن داشته باشد که قرآن این کلمه را به همین معنی از طریق مشابهی به کار برده است:

أَم تَأمُرُهُم أَحلامُهُم بِهٰذا أَم هُم قَومٌ طاغونَ

این آیه در اشارهٔ به ایستار غیر دوستانهٔ مردم مکّه نسبت به حضرت رسول(ص) چنین گفته است. «آیا عقلهای ایشان به آنان چنین فرمان می دهد؟ (یعنی: آیا بنابر فرمان عقلهای ناتوان و ضعیف خود چنین می کنند؟) یا (بنابر طبیعت خود) مردمان سرکش و مغرور گستاخند؟»[۳۳]

(۳) از این معنی دومِ تا سومین معنی کلمهٔ **جهل** یعنی «نادانی» فاصلهٔ چندانی نیست. در اینجا متضادّ **جهل** دیگر **حلم** نیست بلکه **علم** «دانش» است. و این معنی، چنانکه می دانیم، متداولترین معنی **جهل** در ادبیّات رسمی عربی است. ولی این معنی کم اهمّیت‌ترین معنای جهل در قدیمیترین دوره بوده است. در این باره هم شعر جاهلی نمونه هایی، ولی نه چندان فراوان، به دست می دهد. از جملهٔ آنها است بیت شمارهٔ ۴۳ از **مُعَلَّقَهٔ عَنْتَرَة** بدین صورت:

هَلاّ سَأَلتِ الخَیلَ یَا ابنَةَ مالِکٍ * إن کُنتِ جاهِلَةً بِما لَم تَعلَمی

شاعر در خطاب به محبوبهٔ خود عَبلَة (دختر مالِک) می گوید: «ای دختر مالک! اگر نسبت به آنچه نمی دانستی جاهل بودی، چرا از سواران نپرسیدی؟» مقصود شاعر آن است که «هرکس از شجاعت و دلاوری من در میدان نبرد آگاه است؛ اگر احیاناً از این مطلب آگاهی نداری، از هرکس دلت

۳۳ــ سورهٔ طور، آیهٔ ۳۲.

می خواهد در این باره پرسش کن».

این معنیِ «نداشتن علم» و «نداشتن خبر» برای **جهل** نقش چندان مهمّی در قرآن ندارد. کلمه بیشتر یا درمعنی نخست یا در معنی دوم به کار رفته است. شاید بتوانیم به عنوان مثال آیهٔ ذیل را نقل کنیم:

إِنَّمَا التَّوبَةُ عَلَى اللّٰهِ لِلَّذِينَ يَعمَلُونَ السُّوءَ بِجَهالَةٍ ثُمَّ يَتوبونَ مِن قَرِيبٍ

«خدا توبهٔ کسانی را می‌پذیرد که چون از روی نادانی کار بدی مرتکب شوند به سرعت توبه می کنند».[۳۴]

۲ــ از حِلم تا اسلام

همان گونه که از خود کلمهٔ **جاهلیّت** برمی‌آید، کلمهٔ **جهل**ــ به معانی اوّل و دومــ یکی از مهمترین اصطلاحات کلیدی در قرآن است. بدون داشتن فهم درستی از این تصوّر، نمی‌توانیم طرز تصوّر جدید از اسلام را در جایگاه درست خود در تاریخ اندیشهٔ دینی در جزیرةالعرب قرار دهیم. ولی، چنانکه دیدیم، دو معنی اساسی **جهل** به صورتی حاد متقابل با تصوّر **حلم** در روزگار پیش از اسلام بود. حال می خواهیم بدانیم در دستگاه قرآن تصوّر **حلم** کجا قرار دارد.

ظاهراً کلمهٔ **حلم** دیگر بر صحنه با نقشی مهم آشکار نمی شود، جز در آن هنگام که در اشارهٔ به خدا به کار رفته باشد. «**اللّه حلیم** است.»ــ چنان می نماید که این تنها صورتی است که در زیر آن تصوّر **حلم** در قرآن به شکلی واقعاً مهم به کار رفته است. **حلم** که در دوران پیش از اسلام یکی از بارزترین سیماهای روحیّهٔ جاهلی بوده، و هر وقت که شعرا می خواستند سرود ستایش

۳٤ــ سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۷/۲۱؛ نیز سورهٔ انعام، آیهٔ ٥٤.

خود یا دیگران را بسرایند تقریباً در همه جا ظاهر می‌شد، دیگر اکنون نقشی قطعی به عنوان یکی ازصفات آدمی ندارد. این گفته به چه معنی است؟ آیا بدان معنی است که این مفهوم که زمانی آن اندازه در حیات اخلاقی اعراب اهمّیّت داشت با ظهور دین جدید بکلّی از میان رفت؟ جواب من به این پرسش منفی است. توضیحی که دربارهٔ جفت **جهل**ـ**حلم** دادم، این مطلب را آشکار ساخته است که خود اندیشهٔ **حلم** در طرز تصوّر قرآن از طبیعت بشری هنوز به حیات خود ادامه می‌دهد. هنوز به صورتی ملموس در آنجا وجود دارد، نه به صورت یک تصوّر معیّن، بلکه منتشر شدهٔ در سراسر قرآن. از لحاظی قرآن به عنوان یک کل در زیر تسلّط روح **حلم** است. موعظهٔ دایمی قرآن به مراعات نیکی و مهربانی (**احسان**) در روابط بشری، و تأکید دربارهٔ **عدل**، و حرام بودن **ظلم**، و امر به پرهیزگاری و جلوگیری از شهوات، و خرده گیری از تکبّر و خود بزرگ‌بینی، همه از تجلّیات این روح **حلم** است.

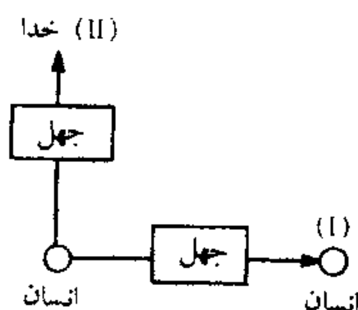
ولی در آنجا چیزی بسیار مهمتر از این وجود دارد. این الگوی خاصّ رفتار بشری به نام **جهل** اکنون متوجّه به خود خداست. جهل، در طرز تصوّر پیش از اسلامی، اصلاً کاری به خدا یا خدایان نداشت. تنها به موجودات بشری در ارتباطات آنان با یکدیگر مربوط می‌شد؛ بدین معنی که **جهل** ایستار خاصّی از یک انسان نسبت به انسان یا انسانهای دیگر بود. خلاصه آنکه **جهل**، خواه خوب خواه بد، منحصراً امری وابستهٔ به رابطهٔ انسان با انسان بود.

ولی اکنون با طلوع اسلام در مکّه شاهد پیدا شدن وضع مخالف و کاملاً تازه‌ای درمیان اعراب هستیم. همان‌گونه که در بالا گفتیم، تصوّر و مفهوم **جهل** مرکز شبکهٔ مهمّی از مفاهیم است که پیوستگی صمیمانه با یکدیگر دارند، همچون غرور و تکبّر حاصل از قدرت آدمی و اعتماد به نفس بدون مرز و اندازه و خودبسندگی و سر فرود نیاوردن در برابر قدرت برتر و پایبند بودن شدید به شرف و عِرض و نگاه تحقیرآمیز و مسخره به زیردست کردن و نظایر اینها. شبکهٔ کامل این مفاهیم اکنون در قرآن متوجّه به حضرت محمّد(ص) و کتاب وحی شدهٔ بر او و **آیات**، و در نتیجه متوجّه به خود خدا است.

به عبارت دیگر، قرآن ایستار دشمنانه‌ای را که اعراب بتپرست نسبت به

راهنمایی الاهی (**هُدیٰ**) نشان می‌دادند، از طریق شبکهٔ تصوّری **جهل** مورد توضیح و تفسیر قرار می‌دهد. بنابر قرآن، ایستار دشمنانه چیزی جز تجلّی ملموس و محسوس این روحیّهٔ **جهل** نیست که آن اندازه از خصوصیّات اعراب پیش از اسلام بود.

ولی باید توجّه داشته باشیم که، اگر **جهل** از این راه تفسیر شود، دیگر آنچه بود نیست؛ تغییر تأکیدی اساسی درساخت آن صورت گرفته است. چه در این تفسیر و تعبیر، دیگر **جهل** یک رابطهٔ «افقی» یعنی انسانی (درجهت I) نیست؛ رابطه‌ای میان انسان و خدا است. دراینجا می‌بینیم که اعراب مشرک نسبت به خدا (جهت II) ایستار **جهل** اختیار کرده‌اند که، از دیدگاه قرآن، یک گستاخی و غرور باور نکردنی از ناحیهٔ انسان است، چه انسان اساساً یک **عبد** یعنی «خدمتگزار مطلقاً حقیری» است، و نمی‌تواند چیز دیگر باشد.



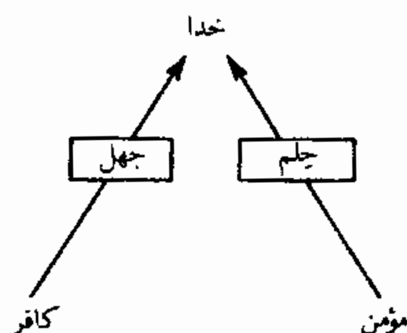
بنابراین **جهل** بدین معنی باید از حضور پروردگار بزرگ محو شود. چه چیز در پی آن باقی خواهد ماند؟ کاملاً به صورت طبیعی متقابل آن، یعنی **حلم**. و این تنها نتیجهٔ منطقی است، چه، عموماً، هنگامی که تصوّر A ، و تصوّر B متقابل و متضادّ یکدیگر باشند، نفی A منطقاً به معنی اثبات B است. و واقعاً، در ایّام پیش از اسلام، میان **جهل** و **حلم** درست چنین نسبتی وجود داشت.

ولی بنابر بینش جدید اسلامی، هنگامی که این دو تصوّر متوجّه به جانب خدا باشند، دیگر چنین نسبت و رابطه‌ای میان آنها وجود نخواهد داشت. تا زمانی که **جهل** تنها یک الگوی رفتار انسانی محض بود، نفی آن همیشه معنی **حلم** داشت. در چنین وضعی، هنگامی که به شما گفته شود که نباید نسبت به برادران خود از طریق **جهل** رفتار کنید، این گفته بالضّروره مستلزم آن است که

از طریق حلم عمل کنید. ولی اینجا در حضور پروردگار بزرگ، که انسان بندهٔ او است، و باید چنان عمل کند که شایستهٔ **عبد** است، این فورمولِ «یا **جهل** یا **حلم**» دیگر معتبر نیست. به عنوان ایستاری از انسان در برابر خدای پروردگاراو، البتّه **جهل** بیرون از بحث است، ولی از آن بابت موضوع **حلم** نیز متساو یاً بیرون از بحث است، زیرا، چنانکه پیشتر دیدیم، **حلم** اساساً مبتنی بر تصوّر **قدرت** است. به عنوان کونترول آگاهانهٔ احساسات و عواطف شخصی، همچون اغماض و شکیبایی، به صورت ظاهر همچون افتادگی و آرامی محض می نماید، ولی در ماورای آن همیشه روشنترین خودآگاهی از قدرت برتر شخص وجود دارد که می تواند در هرلحظه به انفجار خشم مبدّل شود.

یقیناً این ایستار خاصّی نیست که بنده باید نسبت به پروردگار خود داشته باشد. نمی تواند ایستار یک «بنده» (**عبد**) باشد.

همان گونه که در بالا اشاره شد، قرآن از ایستار دشمنانگی و فرمان ناپذیری کفّار همچون حالت افراطی غرور و خودبزرگبینی آدمی یاد



می کنند که از **حَمیّة الجاهِلیّة** سرچشمه گرفته است. خلاصه آنکه کافر چندان گستاخ است که در برابر خدا چنین ایستار باورنکردنی **جهل** را اختیار می کند. ولی این مستلزم آن نیست که یک **مؤمن** واقعی گونهٔ دیگر ایستار **حلم** را نسبت به خدا اختیار کند (چنانکه در شکل نشان داده شده است). چه بنا بر دید قرآنی درصورتی که **حلم** از اندازه تجاوز کند، کمتر از **جهل** زشت و شنیع نیست.

یک مؤمن واقعی، یعنی یک «بندهٔ» (**عبد**) واقعی به تمامترین معنی این کلمه، باید در جهت خضوع و فروتنی نسبت به خدا از درجهٔ **حلم** بسیار آن سو

تر رود. هر خودا گاهی از خودبسندگی و قدرت باید رها و متروک شود؛ اطاعت مطلق چیزی است که از او خواسته شده است. ولی هنگامی که «فروتنی» به این درجه برسد، دیگر حلم نیست بلکه اسلام است.

بدین‌ترتیب می بینیم که چگونه تصوّر اسلام از لحاظ تاریخی وابستهٔ به تصوّر قدیمی حلم و درعین حال آشکارا متمایز از آن است. از دیدگاه قرآنی، اسلام به معنی فرمانبرداری و اطاعت مطلق و تسلیم عبارت از نفیِ سر راست و طرد سادهٔ حلم نبوده است؛ بلکه‌بیشترادامه‌وگسترش حلم بوده است. طرز تصوّر جدید امتداد پیدا کرد و این فضیلت پرسابقهٔ اعراب را به مرز افراطی آن رساند که البتّه چندان افراطی بود که تصوّر و مفهومْ ناگزیر از مرز اصلی خود گذشت و به چیزی کاملاً متفاوت با آن تغییر شکل پیدا کرد، یعنی: اسلام. این تصوّر اسلام، از این لحاظ، تغییر شکلی اساسی از تصوّرحلم بود، که لزوماً براثر این واقعیّتِ ضروری شد که اکنون موضوعی که انسان با آن مواجه است دیگر یک شخص عادی نیست، بلکه مالک و پروردگار صاحب جلال و عظمت او است.

و این همان چیزی است که پیشتر، با گفتن این مطلب که حلم از لحاظی صورت پیش از دینی و پیش از اسلامی اسلام است، درنظر داشته‌ام. ولی البتّه خود تصوّرحلم می بایستی، به عنوان یک ایستار دینی اساسی انسان نسبت به خدا، از صحنه خارج شود، چه دربنده‌ای که به خواجهٔ خود صادقانه خدمت می کند، نباید حتّی کوچکترین توجّهی به خودبسندگی و برتری وجود داشته باشد. ولی، اگر مفهوم حلم از این عنصر اخیر محروم شود، دیگر نمی تواند باقی بماند. درطرز تصوّر قرآنی، تنها خدا است که کاملاً حقّ نامیده شدن حلیم دارد ـــ نسبت به بندگانش، نه برعکس.

این واقعیّت که تصوّرحلم به عنوان صفتی بشری در قرآن از فعّالیّت افتاده است، اشاره به آن است که یک سازمان تصوّری جدید، و یک «مَفصِلداری» (اگر آن اصطلاح فنّی را به کار بریم که پیشتر در بارهٔ آن توضیح داده‌ام) تازه‌ای درحال تشکیل شدن است. بنابراین مفصلبندی تصوّری، میدان وسیعی که زمانی با تصوّرحلم پوشیده شده بود، می بایستی کاملاً تجدید سازمان پیدا کند: خطهایی تازه باید ترسیم شود، و بخشهایی تازه به‌وجود آید.

زمانی تعارض بدین صورت بود: **جاهل... حلیم.**

اکنون در قرآن، تصوّر حلم به عنوان متقابل **جهل** جای خود را به عدّه‌ای از تصوّرهای تازه داده که مهمترین آنها **اسلام** است با همهٔ ملازمات این کلمه.

درعین حال، خود تصوّر **جهل**، که هنوز نقش چشمگیری در جهانبینی قرآنی به عنوان ایستار مشخّص لجوجانه و سرسختانهٔ کافران دارد، جای خود را به تصوّر مهمتر **کفر** داده است، که دراینجا نیز همهٔ ملازمات این کلمه را فرا می گیرد. و از این راه تقابل وتضادّ تازه‌ای بدین صورت پدید آمده است: **کافر.... مسلم.**

و این به ما می آموزد که باید در آن سوی این دو اصطلاح همهٔ لازمه های دینی و اخلاقی تضادّ قدیمی میان **جاهل** و **حلیم** را بخوانیم، ولی این خواندن باید در پرتو نور تازه‌ای باشد که از تجدید سازمان مؤثّر مفاهیم و تصوّرها سرچشمه می گیرد.

۳ ــ تصوّر کردن دین به عنوان طاعت

بحث من دربارهٔ این مسئله دراینجا خالی از تردید و تأمّلی نیست، چه همهٔ موضوعِ پیچیدهٔ در لفافی از شکهای لغوی است که تقریباً امیدی به ازمیان بردن آنها نداریم. برهان عمدهٔ این بخش بالضّروره بسیار مشکوک و احتمالی است، از آن جهت که کلمهٔ کلیدی **دین** که مرکز تمام بحث را تشکیل می دهد خودَ از لحاظ معنی اصلی آن مشکوک و احتمالی است.

اگر، با وجود این، از کوشش برای تحلیل ساخت معنی این کلمه خودداری نکرده‌ام، بیشتر به خاطردلیلی است که به موضوع این فصلِ مربوط به رابطهٔ خدایی و بندگی میان خدا و انسان بستگی دارد: یعنی به سبب آن است که معنی کلمهٔ **دین** درمیان چیزهای دیگری که مشتمل بر آنها است، عنصر معنیشناختیِ «فرمانبرداری» **(طاعت)** و «بندگی» **(عبُودیّت)** را نیز شامل

است. البته این امر یقینی نیست که معنی **دین** را می‌توان به قهقرا به **طاعت** و **عبودیت** باز گرداند. ولی این غیرممکن هم نیست. علاوه بر این قرآن، چنانکه هم اکنون خواهیم دید، آگاهانه این دو تصوّر را به یکدیگر پیوند می دهد.

محققاً کلمهٔ **دین** یکی از مورد اختلافترین کلمه‌ها درسراسر واژگان قرآنی است. مشکل کار ما در آن است که به هیچ وجه نمی‌توانیم با صرف‌نظر کردن از این کلمه به آرامی از بالای این دشواری بگذریم، چه یکی از اصطلاحات کلیدیِ بی اندازه مهم قرآن است. به هر صورت، کار خود را باید با پذیرفتن این نکته آغاز کنیم که کلمهٔ **دین** یکی از دشوارترین کلمات کلیدی قرآن است که می خواهیم از لحاظ معنیشناختی دربارهٔ آن به بحث بپردازیم. ریشه و اشتقاق این کلمه غیر قطعی است. از لحاظ ظاهر، دربرابر خود یک کلمهٔ سادهٔ یکهجایی داریم؛ ولی کاملاً امکان دارد که در حقیقت بیش از یک کلمه در زیر همین شکل دربرابر خود داشته باشیم. بدین معنی که دو کلمه یا بیشتر که به صورت قهقرایی به منابع متفاوت باز می گردند، ممکن است با گذشت زمان به شکل یکسان درآمده باشند. علاوه بر این، امکان آن هست که لااقل بعضی از معانی گوناگون آن ریشهٔ بیگانه داشته باشد.

کلمهٔ **دین** در قرآن دو معنای مهمّ قابل تشخیص و تمایز ازیکدیگر دارد: (۱) کیش و آیین و (۲) داوری. به گفتهٔ بعضی از دانشمندان[۳۵]، از این دو معنای اصلی، نخستین آنها یعنی «کیش و آیین» ریشهٔ ایرانی دارد، و **دِین** (دین بایای مجهول) درزبان پارسی میانه اجمالاً به معنی «کیش (انتظام یافته)»[۳۶] است، و معنی دوم «داوری» به عبری باز می گردد؛ کلمهٔ عبری **دین** به معنی «داوری» است؛ علاوه بر این ترکیب خاصّ «روز داوری» **(یوم الدّین)** به صورتی برجسته یهودی است.

بدین ترتیب در اینجا با مسئلهٔ بغرنج و پیچیده‌ای رو به رو هستیم. نظریهٔ

---

۳۵ ــ رجوع کنید به آرتر جفری، **واژگان بیگانهٔ قرآن**، بارُودا، ۱۹۳۸ ــ .Arthur Jeffery
The Foreign Vocabulary of the Qur'ân.

۳٦ ــ رجوع کنید به ویلفرد ک. سمیث، **معنی و هدف دین**، نیویورک، ۱۹٦۳، ص۲۸۹ــ ۲۸۷ــ
Wilfred C.Smith, The Meaning and End of Religion.

ریشهٔ خارجی داشتن کلمهٔ دین راکاملاًمی‌پذیرم که غیر ممکن نیست، ولی در عین حال نمی‌توانیم خود را از این اندیشه تهی کنیم که این کار به لحاظی بیش از اندازه ساده نگریستن به مسئله است. گمان می کنم که پیش از بازگشت دو بارهٔ به این گونه توضیح، باید بکوشیم تا ببینیم که آیا ممکن نیست توضیح این کلمه در داخل محدودهٔ زبان عربی صورت بگیرد. البتّه مقصودم آن نیست که باید یک معنای اصلی پیوستهٔ به ریشهٔ دی‌ن بوده باشد که همهٔ معانی گوناگون رابتوان به آن باز گرداند. این امر کاملاً از لحاظ زبانشناختی غیرممکن است. در حالتی شبیه به این، یک زبانشناس نوین از همان آغاز وجود بیش از یک ریشهٔ مستقل را در زیر یک شکل مشترک حدس می زند. این نمود یکی از نمودهای بسیار متعارف «پُرمعنایی * محض کلمات» است.

با در نظر گرفتن این نکته، خواننده را متوجّه این امر می سازیم که تحقیق در ادبیّات جاهلی سه معنای ذیل ریشه را در روشنی قرار می دهد: (۱) «عادت» و«رسم»، (۲) «تلافی و پاداش»، و(۳) «فرمانبرداری».

از نخستین معنی از این سه معنی، اگر به خاطر آن نبود که امکان آن هست که «عادت و رسم عبادتی» را محتملاً برخاستهٔ از معنی ریشه‌ای «عادت و رسم» این کلمه بدانیم، می بایستی چشم بپوشیم. ولی این نیز ممکن است که به عنوان حالتی از «تجسّم»* مفهوم اساسیتر «دین» به معنی «اعتقاد و ایمان شخصی» توضیح داده شود. هر چه باشد، من باید در اینجا خود را به آوردن مثالی از شعر جاهلی قانع سازم:

أَلا باتَ مَن حَولي نِياماً وَرُقَّداً * وَعاوَدَني حُزنِي الَّذي يَتَجَدَّدُ
وَعاوَدَني ديني فَبِتُّ كَأَنَّما * خِلالَ ضُلوعِ الصَّدرِ شِرعٌ مُمَدَّدُ

این دو بیت قسمتی از مرثیه‌ای است که شاعری از قبیلهٔ هُذَیل برای دوست عزیزی سروده بوده است. «همهٔ کسان پیرامون من به خواب رفتند، و بار دیگر اندوه من که تجدید شد به من بازگشت. همچنین حالت عادی (دین) من

---

* Polysemy

* reification

به من بازگشت، و من چنان احساس می کنم که در میان دنده های سینه ام تار عودی کاملاً کشیده شده است (یعنی در سینهٔ من صدای هق هقی همچون صدای تار کشیده‌ای از یک آلت موسیقی پیچیده است)».[۳۷]

اکنون چون به معنی دوم «تلافی و پاداش» باز گردیم، باید از آغاز به این نکته توجّه کنیم که کلمهٔ **دین** با این معنی نیز در شعر جاهلی فراوان آمده است. از میان نمونه های فراوان آن این یکی برجستگی خاص دارد.[۳۸]

فَلَمّا صَرَّحَ الشَّرُّ * فَأَمسىٰ وَ هوَ عُريانُ
وَلَم يَبقَ سِوَى العُدوا * نِ دِنّاهُم كَما دانوا

«(شرّ آنان را بردبارانه تحمّل کردیم)، ولی هنگامی که شرّچنین آشکار شد، و به آن آغاز کرد که خود را چندان برهنه نشان دهد که چاره‌ای جز ایستار دشمنانه اختیار کردن باقی نماند، (به پا خاستیم و) تلافی کردیم به ایشان (**دِنّا** صورت فعلی **دین** است) همان گونه که به ما تلافی کردند (یعنی همان گونه که به ما بد کرده بودند ــ این تعبیر اخیر صفتی است که در علم معانی و بیان به نام **مُشاکَلَه** خوانده می شود، و این جمله برابر است با **دنّا هم کما فعَلوا**)»

قرآن نیز همین کلمه را به صورت فعلی آن ــ اسم فاعل لازم ــ درست با همین معنی اساسی در سورهٔ صافّات، آیهٔ ۱۷ به کار برده است:

إذامِتنا وَ كُنّا تُراباً وَ عِظاماً ءَإنّا لَمَدينونَ

«چه؟! (این پرسش طعنه‌آمیز کافران است) پس از آنکه مردیم و خاک و استخوان شدیم، باز هم به تلافی مجازات خواهیم شد؟»‌.

آنچه برای منظور کنونی ما حایز اهمّیّت است این است که آیهٔ ذکر شده درست در اشارهٔ به روز داوری گفته شده است. یعنی روز داوری (**یوم الدّین**) درست همان روزی است که به همهٔ مردمان بدون استثنا متناسب با آنچه در این دنیا کرده بوده‌ند پاداش و تلافی داده می شود (**مَدینون**). و معنی **دین** در این ترکیب همین است.

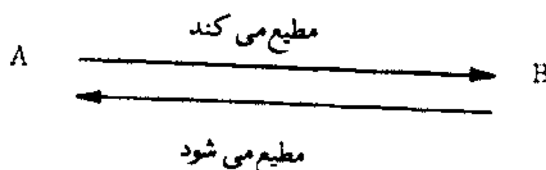
---

۳۷ ــ ساعِدَة‌بن جُؤَيَّة، **دیوان الهُذَلِيّین**، اوّل، ص۲۳٦، ابیات ۲ــ۱.
۳۸ ــ سَهل‌بن شَبان، [شبام؟] **الحماسة**، دوم، بیت ٤.

چنانکه آشکار است، معنی «تلافی»، یعنی «داوری»، در این متن از لحاظ جهانبینی قرآن حایز اهمّیت فراوان است. ولی جای مخصوص آن در میدان معنیشناختی آخرت و معاد است. ارتباط مستقیم با موضوع حاضر ما ندارد. آنچه مستقیماً به آن مربوط می شود سومین معنی ریشه‌ای دین است.

سومین معنی ریشهٔ کلمهٔ دین، چنانکه پیشتر گفتیم، «اطاعت و فرمانبرداری» است. برای آنکه دقیقتر باشیم، این گونه فهمیدن معنی این کلمه از آن جهت درست نیست که «اطاعت» تنها یک جنبهٔ از موضوع را نمایش می دهد. درستتر بگوییم، دین (یا فعل دانَ) به دستهٔ بزرگ کلمات شناخته شدهٔ به نام آضداد (یعنی کلمات دارای دو معنای متضاد) تعلّق دارد.

به عبارت دیگر، کلمهٔ دین دو روی متضاد دارد که یکی مثبت است و دیگری منفی. از جانب مثبت به معنی «مطیع کردن و تحت فشار قرار دادن و حکومت کردن به وسیلهٔ قدرت» است، و از جانب منفی به معنی «مطیع شدن و تسلیم شدن و فرمانبردار و مطیع بودن». و چیزی مایهٔ تعجّب در این نیست. همچون بسیاری از کلمات دیگر این گروه، چشم‌انداز خاصّ متبلور شدهٔ در این کلمه نمایندهٔ یک دید کلّی این موضوع است که به ما شایستگی آن می دهد تا شیء واحد را از هر دو طرف ملاحظه کنیم.



به همین جهت است که در بسیاری از موارد کلمهٔ واحد دین شایستهٔ آن است که هم به قهر یعنی «به کار بردن قدرت برتر برای مطیع کردن دیگران» تفسیر و ترجمه شود و هم به طاعت «(فرمانبرداری)»، بدون اینکه بتوانیم بگوییم کدام یکی از این دو ترجمه و تفسیر درست است. حقیقت مطلب ان است که هر دو در آن واحد بدون تمایز مقصود بوده است، چه تصوّر دینْ فراگیرندهٔ این دو

جهتِ مخالف است.

مثال کلاسیک آن بیتی از عمَرو بن کُلثوم است:[۳۹]

وَرِثْـنـا مَـجْـدَ عَـلـقَـمَـةَ بْنِ سَيْـفٍ * أَبـاحَ لَـنـا حُـصـونَ الـمَـجْـدِ دينـا

«شرف و بزرگی (یکی از نیاکانمان) عَلْقَمة‌بن سیف را به میراث بردیم؛ او بود که برای ما دژهای بزرگی را با نیرو (**ديناً = قهراً**) مباح ساخت (یعنی برای ما آنها را فتح کرد) ــ یا «آنها را به اطاعت مطلق و فرمانبرداری واداشت (**ديناً = إطاعةً**)».

چنان می نماید که این کله همین تضادّ تصوّری را در گفتهٔ زُهَیر بن أبی سُلمیٰ در توصیف وضع آشفته و پریشان قبیله نشان می دهد که گفته است:

مَرِجَ الدّين

«دین درپریشانی و هرج و مرج کامل است»

و این باید بدان معنی باشد که قبیله در چنان حالت پریشانی و هرج و مرجی است که هیچ کس در این باره یقین‌ندارد که چه کس باید فرمان بدهد وچه کس باید اطاعت کند.

همین امر محتملاً در مورد عبارت **في دينِ فلانٍ** «در دین فلان کس» که در شعر جاهلی فراوان آمده نیز صدق می کند. این عبارت، به اعتقادمن، متعلّق به این گروه از کلمات است، هرچند شارحان قدیم تقریباً به‌اتّفاق کلمه آن را به معنی «اطاعت» گرفته‌اند. اینک نمونهٔ برجسته‌ای از آن:

لَـئِـن حَـلَـلـتَ بِـجَـوٍّ فـي بَـنـي أَسَـدٍ * فـي ديـنِ عَـمـروٍ وَحـالَـت بَـيـنَـنـا فَـدَكُ

شاعر دراینجا مردی از بنی اسد را که در حقّ وی بدی کرده بود تهدید می کند و می گوید: «(پیکان زهرآلود هجو من به تو خواهد رسید) حتّی اگر (از من بگریزی و) در وادی جوّ متعلّق به بنی اسد در **دین** عَمرو منزل کنی، و حتّی اگر فَدَک ما را از یکدیگر جدا کند».[۴۰]

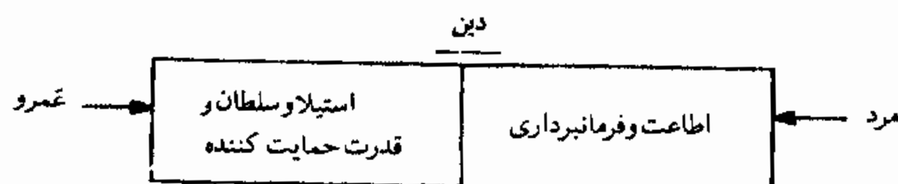
عَمروی که در این بیت به نام او اشاره شده، شاه معروف حیرَه،

---

۳۹ ــ **مُعَلّقة**، بیت ۶۱.

۴۰ ــ **دیوان زُهَیر**، ص ۱۳۸، بیت ۱.

عَمرو بن هِندبن المُنذِر ماءُ السَّماء است، و جملهٔ **فی دین عمرو** در این زمینه به معنی تابع و رعیّت عمرو و بنابراین در زیر حمایت قدرت او بودن است. پس مفهوم **دین** در اینجا هم مشتمل بر **طاعت** است و هم مشتمل بر قدرت و **سلطان**. به عبارت دیگر، شیءِ واحد از دو طرف مخالف در نظر گرفته شده است:



چون از جانب شاه عمرو به آن نظر شود، **سلطان** «قدرت» یا «نیروی حمایت کننده» است، ولی از جانب مردی که خود را در پناه شاه قرار می دهد، طاعت «فرمانبرداری» به شاه است.

به نظر من، این طرز تعبیر باید در مورد آیهٔ ۷٦ از سورهٔ یوسف قرآن به کار رود که بنابر آن یوسف از طریق تدبیری زیرکانه توانست برادر کوچکتر خود ابن یمین را در مصر نزد خود نگاه دارد:

ما كانَ لِيَأخُذَ أخاهُ فی دینِ المَلِکِ إلاّ أن یَشاءَ اللّهُ

«(بدین ترتیب تدبیری به خاطر یوسف کردیم)؛ وی نمی توانست برادر خود را در **دین** پادشاه مصر بگیرد مگر اینکه خدا خواسته باشد».

این عبارت را معمولاً به معنی «بنابر قانون شاه» (**فی دین المَلِک = فی شریعة الملک**، یا **فی قانونه**) می گیرند. به گمان من، این یکی از مثالهای خواندن طرز تصوّری متأخّر در قرآن است که تنها پس از استقرار تصوّر شَرع به عنوان «قانون دینی» می توانسته است پیدا شود.

به همین ترتیب، کلمهٔ **دین** را در آیه ۵۲/۵٤ از سورهٔ نحل می توان هم به معنی «اطاعت از روی خضوع» و هم به معنی «فرمانروایی مطلق» گرفت. در این آیهٔ بسیار زیبا که بیان می کند چگونه همهٔ چیزها در آسمان و زمین در برابر خدا خضوع می کنند، فروتنی ژرف و فرمانبرداری مطلق نشان داده شده است:

وَلَهُ ما فِی السَّماواتِ وَالأرضِ وَلَهُ الدّینُ واصِباً

«آنچه در آسمانها و زمین است از آن خدا است. و **دین** پیوسته متعلّق به

او است».

کلمهٔ **دین** در این آیه ــ اگر ترجمهٔ بالا درست باشد ــ دارای دو معنی است. از یک سو، به معنی **سلطان** و سلطهٔ مطلق خدا است، و از سوی دیگر، یعنی اگر از جهت آفریدگان خدا به آن نظر شود، به معنی «اطاعت مطلق» است.

ولی، غالباً این کلمه در شعر جاهلی به معنی خاصتر «اطاعت» و «تحت فرمان بودن» و «خدمتگزار بودن» به کار رفته است:

اَبَوا دینَ المُلوکِ فَهُم لَقاحٌ *......

«آنان زیر فرمان شاهان بودن را طرد کردند، چه بسیار آکنده از اتکای به نفس بودند (**لَقاح** مصدر فعل **لَقِحَ** به معنی «بارور شدن» و «آبستن شدن» در اینجا به استعاره به معنی «باردار بودن از اعتماد به نفس» به کار رفته است)».[41]

خوب است این مصراع را با مصراع دوم بیت ۲۵ از**معلّقهٔ** عَمرو بن کُلثوم مقایسه کنیم که درآن درست همین اندیشه با خود فعل **دانَ** بیان شده است:

......* عَصَینا المَلِکَ فیها اَن نَدینا

«در آن روزها رسم برآن بود که نسبت به شاه نافرمانی کنیم تا مبادا بردگان او شویم».

و نیز چنین است در بیت ذیل از شاعری ناشناخته:

إذَا انتَدیٰ وَاحتَبیٰ بِالسَّیفِ دانَ لَهُ * شوسُ الرِّجالِ، خُضوعَ الجَربِ القَالی

«هر وقت در مجلس اجتماعی حاضر می شود و شمشیر به کمر می بندد، گردنکشترین مردان چنان از او فرمان می برند که شتر گَرگَن ازکسی اطاعت می کند که تن او را با قیر و قطران مالش می دهد.»[42] اشاره به آن است که چون چنین شتری از مالیده شدن با قیر و قطران لذّت می برد، خود را نسبت به کسی که در حقّ او چنین می کند رام نشان می دهد.

---

۴۱ ــ عَبیدالأبرَص، **دیوان**، شش، بیت ۲.

۴۲ ــ **الحماسة**، هفتصدونه، بیت ۱.

این تصوّر طاعت مطلق و فرمانبرداری خاضعانه همراه با این مدلول ضمنی که در آن سوی صحنه کسی است که قدرتی فراگیر و استیلای کامل دارد، بسیار ممکن است که منشأ معنی مهمّ «کیش و آیین» باشد که به کلمهٔ **دین** پیوسته است. و اگر چنین باشد، دیگر ضرورتی ندارد که به بیرون زبان عربی نظر داشته باشیم و اصل کلمهٔ عربی **دین** را در کلمهٔ فارسی **دین** (فارسی میانهٔ **دِن**، اوستایی **دَئِنا**) جستجو کنیم. تشابه شکلی ممکن است مولود اتّفاق و تصادف محض بوده باشد.[۴۳] من این را کاملاً ممکن و محتمل می‌دانم، به سبب آنکه طرز تصوّر دین بنا شدهٔ بر تصویری از بنده‌ای مطیع و شاه قدرتمند مطلق کاملاً با روش اندیشیدن سامی می‌خواند و هماهنگ است.

من این را یک تصادف محض نمی‌دانم که در قرآن، در دو جا به صورت قطعی، کلمهٔ **دین** از طریق فعل **عَبَدَ** «پرستیدن خدا» به معنی «فرمان بردن از او همچون بردهٔ ضعیفی که اطاعت خواجهٔ خود می‌کند» معنی شده است:

یا اَیُّهَا النّاسُ إن کُنتُم فی شَکٍّ مِن دینی فَلا أعبُدُ الَّذینَ تَعبُدونَ مِن دونِ اللّهِ وَ لٰکِن أعبُدُاللّهَ

«ای مردم! اگر دربارهٔ **دین** من شک دارید پس (بدانید که من) کسانی را که جز اللّه می‌پرستید نمی‌پرستم، بلکه اللّه را می‌پرستم»:[۴۴]

یا اَیُّهَا الکافِرونَ لا أعبُدُ ماتَعبُدونَ وَلا أنتُم عابِدونَ ما أعبُدُ وَلا أنَا عابِدٌ ما عَبَدتُم وَلا أنتُم عابِدونَ ما أعبُدُ لَکُم دینُکُم وَلِیَ دینِ

«ای کافران! من آنچه را شما می‌پرستید نمی‌پرستم، و نیز شما پرستندگان چیزی نیستید که من می‌پرستم، و نه من پرستندهٔ آنم که شما

---

۴۳ ــ این را با نظر مخالف طرح شدهٔ به توسّط دکتر ویلفرد ک. شمیت در کتابش، **معنی و هدف دین**، مقایسه کنید (ص۱۰۲ ــ ۹۸) که بنابرآن کلمهٔ عربی **دین** گونه‌ای محلّی از یک «اصطلاح بین‌المللی» از ریشهٔ ایرانی **دین** یا **دِن** بوده که به صورت وسیع در سرزمینهای خاورمیانه گسترش و انتشار داشته است.

۴۴ ــ سورهٔ یونس، آیهٔ ۱۰۴. **أعبُدُ**،**تَعبُدون**: از ریشهٔ **ع ب د** است که **عَبْد** (بنده) نیز از آن است.

می‌پرستید، و نه شما پرستندگان چیزی هستید که من می‌پرستم، دین شما از آن شما و دین من از آن من».[۴۵]

ترکیب فعل **عَبَدَ** با «خالص کردن دین» در آیهٔ ذیل که بیشتر هم به آن اشاره کردیم، جالب توجّه است:

إنّی اُمِرتُ أن أعبُدَاللّهَ مُخلِصاً لَهُ الدّینَ

«من به آن فرمان دارم که خدا را بپرستم و **دین** خود را خالص و محض برای او قرار دهم».[۴۶]

ترکیب **دین** با **عَبَدَ** در آیه‌ای که هم‌اکنون گذشت، محتملاً نمی‌تواند اتّفاقی محض بوده باشد. بنابراین فرض قابل فهم است که ارتباط درونی ژرفی میان این دو تصوّر وجود داشته باشد. این آیات از قرآن را تقریباً ممکن است همچون تعریفی برای کلمهٔ **دین** دانست که از روی آنها می‌توان دانست چگونه باید این کلمه به معنی درست فهمیده شود.

ذکر این نکته نیز شایسته است که، در ترازی رسمیتر، همین کلمهٔ **دین** نیز در قرآن با کلمهٔ **اسلام** همراه است. از این لحاظ باید به خاطر بیاوریم که، همان‌گونه که پیشتر دیدیم، تصوّر و مفهوم **اسلام**، لااقل در آغاز، مبتنی بر طرز تصوّر بندهٔ «فرمانبردار» خدا بودنِ انسان بوده است.

إنَّ الدّینَ عِندَ اللّهِ الإسلامُ

«همانا **دین** (راستین) در نزد خدا **اسلام** است».[۴۷]

اَلیَومَ اَکمَلتُ لَکُم دینَکُم وَاَتمَمتُ عَلَیکُم نِعمَتی وَرَضیتُ لَکُمُ الإسلامَ دیناً

«امروز **دین** شما را کامل و نعمت خود را برشما تمام کردم، و**اسلام** را

---

٤٥ ــ سورهٔ کافرون، آیات ٦ــ١ تمام سوره.

٤٦ ــ سورهٔ زُمَر، آیهٔ ١١/١٤. نیازی به گفتن ندارد که دراین آیه و نظایر آن «خالص و صادقانه گردانیدن دین» به معنی «صادقانه بودن موقّتی» نیست که کافران چنان می کردند.

٤٧ ــ سورهٔ آل عمران، آیهٔ ١٩/١٧.

دین شما پسندیدم».[۴۸]

به گفتهٔ دکتر ویلفرد کَنتوِل سمیث[۴۹]، کلمهٔ «دین» را به صورت کلّی می‌توان به دو معنی متفاوت و در عین حال دارای ارتباط نزدیک با یکدیگر درنظر گرفت؛ یکی از آن دو «دین» به عنوان موضوع عمیق شخصی است؛ فعل وجودی هرشخص منفرد از لحاظ باورداشتن به چیزی، یعنی به صورت خلاصه «ایمان»؛ و دیگری «دین» به معنی تجسّم یافته، یعنی چیزی مشترک میان یک جامعه وامّت و یک موضوع عینی اجتماعی است که مشتمل بر همهٔ اصول عقاید و شعائری است که همهٔ افراد آن جامعه و امّت به آنها معتقدند و عمل می کنند. این هردو معنی در قرآن یافت می شود و این استعمال مضاعف کلمهٔ واحد ظاهراً به ایّام جاهلیّت می رسد، هرچند در جاهلیّت، جز در محافل یهودی و نصرانی، چنان نمی نماید که «دین» به معنی فعل شخصی وجودی، به شکلی روشن صورتبندی شده و از «دین» به معنی مجموعهٔ آداب و شعائر عبادتی متمایز شده بوده باشد. شاید لازم است چنان بیندیشیم که خود این تمایز نسبت به خوداگاهی دینیِ اعراب پیش از اسلام کاملاً بیگانه بوده است. شاید در نگریستن برای یافتن چنین تمایزی در اندیشهٔ جاهلی ناخوداگاه درآن می کوشیم که درآن طرز تصوّر و بینشی را بخوانیم که محصول دوره‌های متأخّرتر بوده است.

مثلاً، هنگامی که نابغهٔ شاعر دربارهٔ مسیحیان غَسّان می گوید[۵۰] که **دینُهُم قَویمٌ**، نمی توانیم به صورت قطعی حکم کنیم که آیا مقصود وی آن است که ایمان ایشان استوار است یا «دین» مسیحی ایشان راست و درست است. به همین گونه، اُمَیّه شاعر حنیف که «دین» خود را **دین الحَنیفَة** می خواند، واضح نیست که آیا مقصود وی یک «دین» تجسّم یافته است یا ایمان غیرتجسّم یافتهٔ شخصی ــ و اگر سخت به این تمایز اساسی متمسّک باشیم، شاید لازم باشد بگوییم که مقصود وی این هردو بوده است.

---

۴۸ ــ سورهٔ مائده، آیهٔ ۳/۵.

۴۹ ــ **کتاب یاد شده**، ص۵۳ــ۵۱.

۵۰ ــ نقل شدهٔ در بالا، فصل چهارم، بخش ۴.

و امّا از لحاظ معنی دین به عنوان دستگاهی از اعمال و شعائر، این مطلب کاملاً آشکار است که این تصوّر به صورتی محکم در عقل و ذهن اعراب پیش از اسلام استقرار یافته بوده است. در اینجا نمونهٔ بسیار جالب توجّهی از آن را می آورم.[۵۱]

حَيّاكَ وَدٌّ فَإِنّا لايَحِلُّ لَنا * لَهوُالنِّساءِ وَإِنَّ الدّينَ قَد عَزَما

شاعر از دختر زیبایی که درصدد وسوسه کردن او است وداع می کند، و می گوید که اکنون کارهایی مهمتر از عشقبازی در پیش دارد که باید به آنها برسد. وَدّ یکی از بتهای مشرکان است که ذکر آن در قرآن نیز آمده است (سورهٔ نوح، آیهٔ ۲۳/۲۲). «وَدّ به تو عمری دراز بدهد! دیگر بازی و وقتگذرانی با زنان بر ما روانیست، چه من عزم جزم کرده‌ام که به کار دین بپردازم».

از این شعر آشکارا پیدا است که دین در اینجا اشاره به عادت پیش از اسلامی و بتپرستانهٔ زیارت مکّه است. شاعر می گوید: اکنون که به جدّ برآن تصمیم گرفته است که به زیارت مکّه برود، شوخی و بازی بازنان بروی حرام است. نکته‌ای که ارتباط بیواسطه با موضوع خاصّ بحث مادارد آن است که در اینجا با حالتی روبه‌رو هستیم که کلمهٔ دین آشکارابه‌معنی‌حج یعنی «زیارت مکّه» به عنوان یکی از شعائر دینی به کار رفته است.

این کاربرد خاصّ کلمهٔ دین به توسّط نابغه ظاهراً ما را به این اندیشه می اندازد که در آن هنگام که اعراب پیش از اسلام، مثلاً، عبارت دینُ النَّصارىٰ را به کار می بردند، محتملاً مقصودشان از «دین» چیزی تجسّم یافته و به صورت عینی استقرار پیدا کرده بوده است، یعنی مجموعه و دستگاهی مشتمل بر عدّه‌ای از اصول عقاید و اعمال شعائری که همهٔ جامعه مسیحیان درآنها با یکدیگر

۵۱ــ النّابغَة، **دیوان**، ص۱٤۲، بیت ۳، این شعر مشهور و بسیار مهم در مغرب‌زمین، از راههای مختلف، بد فهمیده شده بود. برای تفصیل رجوع کنید به **مجموعهٔ آثارنالینو**، جلد ۳، قسمت ششم. در دیوانی به جای کلمهٔ دوم «وَدّ» کلمهٔ «رَبّی» آمده. اینکه شکل اصلی چنین نبوده، از **معجم‌البلدان** یاقوت (چاپ ووستنفلد، جلد چهارم، ص۹۱۳) معلوم می شود.

اشتراک داشتند.[۵۲]

قرآن آشکارا این کلمه را به هردو معنی تجسّم یافته و غیر تجسّم یافتهٔ آن به کار برده است. بهترین و ساده‌ترین مثال از گونهٔ غیر تجسّم یافته تعبیر «خالص ساختن دین» است که در آن کلمهٔ **دین** نمی‌تواند جز ایمان شخصی به خدا بوده باشد، خواه به صورت موقّتی باشد یا به صورت دایم. مثالی از معنی تجسّم یافتهٔ **دین**، آیهٔ ۷۳/٦٦ از سورهٔ آل عمران است که در آن جهودان میان خود با یکدیگر چنین سخن می گویند:

لا تُؤمِنوا إلاّ لِمَن تَبِعَ دینَکُم

«به کسی جز آنان که پیروی دین شما می کنند ایمان و اعتماد نداشته باشید».

در آیه‌ای که بالاتر گذشت (سورهٔ مائده، آیهٔ ۳/۵) که ترجمهٔ آن چنین است: «امروز دین شما را کامل و نعمت خود را برشما تمام کردم، و اسلام را دین شما پسندیدم»، چنان می‌نماید که «دین» به معنی کیشِ عینیّت و تجسّم یافته است.

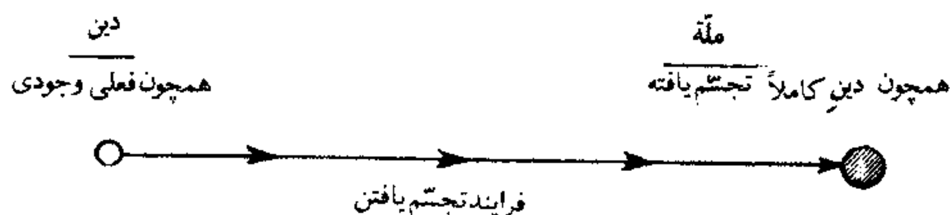
اگر دراین جهت، یعنی جهت تجسّم، پیشتر برویم، آنگاه تصوّر تغییر شکل پیدا می کند و به صورت **مِلّة** درمی‌آید، که به معنی «دین» همچون «چیزی» عینی به معنی کامل کلمه است، یعنی یک نظام رسمی از اصول عقاید وشعائر که اساس وحدت و یگانگی را در یک جامعهٔ دینی می‌سازد و همچون شالودهٔ زندگی اجتماعی آن به شمار می‌رود. برخلاف کلمهٔ **دین** که هنوز دلالت اصلی ایمان و اعتقاد شخصی ـــ و می‌توانیم بگوییم وجوديِ ـــ خود را، هراندازه هم که در جهت تجسّم دادن به آن پیش رفته باشیم، حفظ می کند، **مِلّة** دلالت بر چیزی محکم و عینی و رسمی دارد، و همیشه وجود اجتماعی

---

۵۲ ـــ تِئُودُور نُولدِکه، در کتابش **تحقیقی در شناخت شعر اعراب قدیم** (هانوور، ۱۸٦٤)، ـــ Theodor Nöldeke, **Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber.** ـــ ص۵۲ـــ از کتاب **أغانی** شعر جالب‌توجّهی را نقل می کند که در آن جهودی از معاصران حضرت رسول(ص) عبارت «**دین محمّد**» را در اشارهٔ به اسلام به کار برده است.

بناشدۀ بر یک کیش مشترک را به خاطر ما می‌آورد.

ارتباط میان این دواصطلاح کلیدی از این نمودار (شکل) ساده آشکار می‌شود:



دین، چنانکه دیدیم، از یک «اطاعت» شخصی محض سرچشمه می‌گیرد. رفته رفته هرچه بیشتر حالت تجسّم یافته پیدا می‌کند؛ در آخرین مرحله از این پیشرفت و تکامل هرچه بیشتر به مفهوم **ملّة** نزدیک می‌شود و **دین** تقریباً مترادف با **ملّة** می‌شود. این نکته هنگامی بهتر آشکار می‌شود که آیۀ ۷۳/٦٦ از سورۀ آل عمران را که پیشتر آوردیم با آیۀ ۱۲۰/۱۱٤ از سورۀ بقره مقایسه کنیم که درآن به همان وضع به جای **دین** با کلمۀ **مِلّة** اشاره شده است:

وَلَن تَرضیٰ عَنکَ الیَهودُ وَلاَ النَّصاریٰ حَتّی تَتَّبِعَ مِلَّتَهُم

«و جهودان و ترسایان از تو خرسند نخواهند شد مگر اینکه از دین (**ملّة**) آنان پیروی کنی».

مترادف بودن **دین** و **ملت** درآیۀ ۱٦/۱٦۲ از سورۀ انعام بهتر آشکار می‌شود:

إِنَّنی هَدانی رَبّی إِلیٰ صِراطٍ مُستَقیمٍ دیناً قَیِّماً مِلَّةَ إبراهیمَ حَنیفاً

«هرآینه پروردگارم مرا به راه راست رهبری کرده است: **دین** درست، **ملّت** ابراهیم یکتاپرست».

این مطلب حایز اهمیّت است که در اینجا سه مفهوم را مساوی شدۀ با یکدیگر مشاهده می‌کنیم: راه راست = **دین** درست = **ملّة** ابراهیم.

ولی اگر بار دیگر گامهای خود را به سوی نقطۀ عزیمت (**دین**) ترسیم کنیم، آنگاه خواهیم دید که **دین** و **ملّة** رفته‌رفته بیشتر از یکدیگر تمایز پیدا می‌کنند، و، بنابراین غیر قابل معاوضۀ با یکدیگر می‌شوند. مثلاً در آیۀ ۲ از سوۀ زمر چنین می‌خوانیم:

إنّا أنزَلنا إلَیکَ الکِتابَ بِالحَقِّ فَاعبُدِ اللّهَ مُخلِصاً لَهُ الدّینَ

«ما کتاب را به حق بر تو فرو فرستادیم، پس خدا را بپرست و **دین** را خالص مخصوص او بدان».

در اینجا خدا مستقیماً پیغمبر خود را طرف خطاب قرار می‌دهد و به او اندرز می‌دهد که آن‌گونه که شایستهٔ بنده است خدا را بپرستد. آشکارا غیر ممکن است که در این متن بتوان به جای **دین** کلمهٔ **ملّة** را جانشین کرد. چه در اینجا مسئله مربوط به ایستار دینی هر شخص فردی است، و نظام دینیِ رسمی شده و عینی مورد نظر نیست. **ملة** اساساً امری مربوط به **امّت** است، در صورتی که **دین**، در مرحلهٔ اصلی و غیرِ تجسّم یافتهٔ آن، موضوعی مربوط به فرد مؤمن است.

فصل نهم

رابطهٔ اخلاقی میان خدا و انسان

۱ــ خدای رحمت

در آنچه گذشت، از سه جنبهٔ گوناگونِ رابطهٔ شخصی اساسی خدا با انسان بحث کردیم. در این فصل به چهارمین ــ و بنابر طبقه‌بندی ما آخرین ــ رابطه یعنی رابطهٔ اخلاقی میان آنان می‌پردازیم. یکی از آشکارترین سیماهای اندیشهٔ دینی که در جهان سامی، خواه یهودیّت باشد یامسیحیّت یا اسلام، نشأت یافته، این است که تصوّر و مفهوم خدا اساساً اخلاقی است. و چون، در این نگرش خود خدا اساساً اخلاقی است، رابطهٔ میان خدا و انسان نیز باید ماهیّت اخلاقی داشته باشد. به عبارت دیگر، خدا نسبت به انسان از طریق اخلاقی عمل می‌کند، یعنی همچون خدای عدالت و احسان، و از انسان در مقابل انتظار می‌رود که او نیز از طریق اخلاقی به کار برخیزد. اینکه آدمی واقعاً از طریق راستینِ اخلاقی واکنش نشان دهد، در ساختمان دینی همچون اسلام حایز اهمیّت اساسی و قاطع است. تنها موضوع خوبی یا بدی انسان بدان صورت که در دوران پیش از اسلام مطرح بوده است مطرح نیست؛ اخلاق اکنون به صورت جزءِ تمام کنندهٔ دین در آمده است؛ کلّ دین به آن وابسته است و به واکنش اخلاقی انسان مربوط می‌شود.

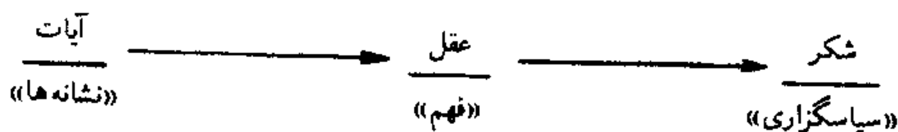
از این دیدگاه، خدای قرآن دو سیمای متفاوت نشان می‌دهد که به صورت اساسی متقابل با یکدیگر قرار گرفته‌اند. برای عقلی متقی و مؤمن، این دو سیما چیزی جز دو جانب یک خدای یگانه نیست، ولی برای منطق عقل

معمولی، آن دو متضاد به نظر می‌رسند، و در واقع بعضی از متفکّران برای سازگار کردن این دو سیما با یکدیگر گرفتار ناراحتی شده‌اند. این مسئله مشترک میان قرآن و عهد قدیم هر دو است.

در یکی از این دو سیما، الله خود را همچون خدای خیر و نیکخواهیِ بیپایان و خدای محبّت و رحمت نامتناهی و خدای بخشنده و بخشاینده و آمرزنده نشان می‌دهد. به این سیمای خدا در قرآن با کلماتی کلیدی همچون **نعمت** و **فضل** و **رحمت** و **مغفرت** و نظایر انیها اشاره شده است.

این مسئله چندان کامل به توسّط کسانی که قرآن و اسلام را مورد بحث قرار داده‌اند از لحاظ دینی در معرض تحقیق قرار گرفته است که من تقریباً چیزی برای افزودن به آن ندارم.[۱]

تنها به یک کلمه باید در اینجا اشاره شود، که با هدف تحقیق حاضر ارتباط مستقیم دارد. این واقعیّت که خدا نسبت به انسان با چنین روش لطف عمل می‌کند و همه‌گونه نیکی و مهربانی در حقّ او به صورت **آیات** ارزانی می‌دارد، خود تعیین کنندهٔ تنها واکنش و پاسخ راست و درستی است که از طرف موجودات بشری امکانپذیر است. و آن پاسخ **شکر** «سپاسگزاری» است، سپاسگزاری برای همهٔ نعمتهایی که خدا به افراد بشر ارزانی داشته است. ولی چنانکه پیشتر گفتیم، این واکنش و پاسخ تنها هنگامی قابل تصوّر است که **آیات** الاهی به حق فهمیده و ارزش آنها شناخته شده باشد. سپاسگزاری بدین معنی تنها زمانی امکانپذیر است که انسان معنی **آیات** را در یافته باشد.



این طرحِ کلّیِ عناصرِ تصوّری وابستهٔ به یکدیگر در این نمود است. و بنابراین، برای نخستین بار در تاریخ اندیشه‌ها در میان اعراب، **شکر** یک مفهوم دینی شد. اهمیّت بسیار عظیم این مفهوم جدید از این واقعیّت آشکار می‌شود که

---

۱ ــ برای اطلاع از تحلیل لغوی اصطلاحات کلیدی این میدان به داوود رهبر، **کتاب یاد شده**، فصلهای سیزدهم و هجدهم مراجعه کنید.

شکر در حقیقت عَدیل و متمّم خیر اصلی الاهی است و، از این راه، به صورتی جدایی ناپذیر با یکی از مشخّصترین جنبه های ماهیّت الاهی پیوستگی دارد، و نیز از این واقعیّت، که از **شکر** تا **ایمان** تنها یک گام فاصله است، و چنان است که **شکر** در پاره‌ای از حالات در قرآن تقریباً همچون مترادف با **ایمان** ذکر شده است. و پیشتر، در آنجا که از **ایمان** بحث کردیم، در این باره سخن گفتیم.

متضادّ با **شکر** مفهوم **کفر** است که معنی خاصّ آن «ناسپاسی» و «حق‌ناشناسی» است. بدون توضیحی اضافی کاملاً به آسانی می‌توان دریافت که چگونه این تصوّر و مفهوم ناسپاسی، که پیش از اسلام هیچ ارتباطی با دین نداشت، در نظام قرآنی اهمّیت خاصّ دینی پیدا کرد.

ولی پیش از اینکه به آن آغاز کند که در این معنای دینی فهمیده شود، خودِ ساختمان تصوّری در جاهلیّت محکم استقرار پیدا کرده بود. و این مایهٔ تعجّب نیست، چه حتّی در روابط دنیوی متعارفی میان انسانها، اخلاق در همه جا خواستار فعلیّت پیدا کردن این ساختمان است. هنگامی که شخصی نعمتی به شما ارزانی می‌دارد، واکنش طبیعی شما نسبت به آن باید سپاسگزاری و **شکر** باشد. این یکی از اساسیترین قوانینی است که بر روابط اخلاقی میان انسانها حکومت می‌کند. ولی این نیز یک واقعیّت انکارناپذیر است که واکنش دیگری نیز وجود دارد که معارض با این قانون اخلاقی است. و بدبختانه، چنان می‌نماید که طبیعت آدمی او را به آن بر می‌انگیزد که غالباً از همین طریق دوم عمل کند. چنانکه قرآن خود می‌گوید:

اِنَّ الإنسانَ لِرَبِّهِ لَکَنودٌ

«به راستی که انسان نسبت به پروردگارش بسیار ناسپاس است».[۲]

اِنَّ الإنسانَ لَکَفورٌ مُبینٌ

«به درستی که انسان آشکارا ناسپاس است».[۳]

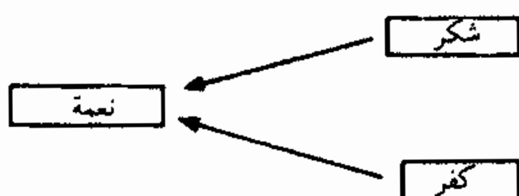
بنابراین، ناسپاسی یا کفران نعمت، خواه دینی خواه غیر دینی، نام این

---

۲ ـــ سورهٔ عادیات، آیهٔ ۶؛ **کَنود** مترادفی از **کَفور** است.

۳ ـــ سورهٔ زخرف، آیهٔ ۱۵/۱۴

گونه واکنش نشان دادن یک انسان نسبت به نیکی ابراز شدهٔ از طرف شخصی دیگر است. خود ساختمان همان که بود باقی می ماند، صرف نظر از آنکه نعمت که به آدمی ارزانی داشته شده جنبهٔ دنیوی داشته باشد یا جنبهٔ دینی. و اعراب



پیش از اسلام نیز مطابق اوامر قانون عالی اخلاقیِ شکر در برابر نعمت زندگی می کردند. شعر ذیل از شاعری از قبیلهٔ هُذَیل این ساخت تصوّری را به صورتی روشن و مختصر جلوه گر می سازد:

فَإن تَشکُرونی تَشکُروالِیَ نِعْمَةً * وَ إن تَکفُرونی لا أُکَلِّفکُم شُکری

«اگر از من سپاسگزاری کنید، (بسیار طبیعی است، چه با این کار) سپاسگزاری خود را نسبت به من برای نعمتی که به شما بخشیده بوده‌ام ابراز می دارید، ولی اگر ایستار ناسپاسی اختیار کنید، هرگز شما را به سپاسگزاری از خودم مجبور نخواهم کرد». [۴]

و سَلَمَةبن خُرشوب، در اشارهٔ به مادیانی که ساقهای بیش از اندازه پرشتاب پای او زندگی یک مرد را از خطر مرگ رهانیده بود، چنین گفته است:

فَأَثنِ عَلَیها بِالَّذی هِیَ أهلُهُ * وَلا تَکفُرَنها لا فَلاحَ لِکافِرِ

«آن را چنانکه شایستهٔ آن است ستایش کن و نسبت به آن ناسپاس مباش، چه ناسپاس رستگار نمی شود». [۵]

و عَنْتَرَة به صورتی بسیار موجز چنین گفته است:

فَلا تَکفُرِ النُّعمیٰ

---

۴ ــ العَجلان بن خُلَید، دیوان الهُذَلِیّین، سوم، ص ۱۱۳، بیت ۱.

۵ ــ المُفَضَّلیّات، پنج، بیت ۷.

«هرگز در مقابل نعمت ناسپاسی مکن».[۶]

قرآن این ساخت را چنانکه هست بر می‌گیرد و آن را به تراز دینی می‌رساند، و این کاری است که در بسیاری از موارد دیگر کرده است. ساخت تصوّری یا فورمول هنوز درست همان است که بوده، ولی اکنون در تراز بلندترِ رابطهٔ میان خدا و انسان کار می‌کند، و **نعمت** اینک نعمت الاهی است که آدمی در برابر آن یا **شکر** می‌گزارد و یا **کفر** می‌ورزد.

کاملاً به صورتی طبیعی، تصوّر **شکر** در این میدان معنیشناختی خاص به آسانی تکامل پیدا کند و به **ایمان** تبدیل می‌شود، و متناظر با آن **کفر** به سرعت دلالت نخستین ناسپاسی خود را از دست می‌دهد و به تصوّر بی‌ایمانی تغییر شکل می‌دهد و در تضادّ با **ایمان** قرار می‌گیرد.

كَيفَ يَهْدِى اللّهُ قَوماً كَفَروا بَعدَ إيمانِهِم

«چگونه خدا قومی را هدایت کند که پس از ایمان آوردن کافر شده بودند؟».[۷]

قالَ الَّذينَ استَكبَروا إنّا بِالَّذى آمَنتُم بِهِ كافِرونَ

کسانی که متکبّر و گردنفراز بودند گفتند: ما به آنچه شما به آن ایمان آورده‌اید کافر یم».[۸]

تغییر شکل معنیشناختی **کفر** از ناسپاسی به بیدینی و بی‌ایمانی کاملتر از تغییر شکل **شکر** از سپاسگزاری به **ایمان** صورت گرفته، چه در این حالت اخیر وجود خود کلمهٔ **ایمان**، رشد کلمهٔ دیگری را که جانشین آن شود غیر ضروری می‌کرد یا از آن جلوگیری به عمل می‌آورد. در صورتی که در مورد «بی‌ایمانی»، چنین کلمه‌ای از پیش برای این تصوّر وجود نداشت، و بنابراین **کفر** به راحتی پیش آمد و جای خالی را پر کرد.

---

۶ ـ **دیوان**، ص ٤٦، بیت ۳؛ **نُعمیٰ** = **نِعْمَة**.
۷ ـ سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۸۰/۸٦.
۸ ـ سورهٔ اعراف، آیهٔ ۷٤/۷٦.

۲ ــ خدای خشم و غضب

به کسانی که به جای **شکر** یا **ایمان** خواستار **کفر** می‌شوند، یعنی به کسانی که لجوجانه از خضوع کردن در برابر خدا ابا می کنند، و نیز به کسانی که بنابر طبیعت خود سر به هوا و سبکسرند و وقت را به بطالت و لهو ولعب و خنده و عیش و نوش می گذرانند، و هرگز در اندیشهٔ جهان دیگر نیستند، و خلاصه به کسانی که غافلند (**غافلون**)، خدا چهرهٔ دیگر خود را نشان می دهد.

در اینجا الله خدای سختگیر در دادگستری و داور نرم ناشدنی در روز داوری و سخت کیفر (**شدید العقاب**) و تلافی کننده (**ذوانتِقام**) است که غضب وی بر هر که فرود آید او را از پا در می‌آورد.[۹]

این سیمای خدا نیز به توسّط کسانی که قرآن را از لحاظ دینی مورد بحث قرار داده‌اند به صورت کامل مورد گفتگو قرار گرفته و حتّی اشارهٔ به آنها نیز غیر ضروری می نماید. بنابراین در اینجا تنها جانب انسانی موضوع یعنی این مسئله را مورد بحث قرار می‌دهم که چگونه، بنابر قرآن، انسان باید به این سیمای الاهی پاسخ دهد.

محور بحث تصوّر اخروی روز داوری است بدان صورت که خدا خود همچون داوری سختگیر و دقیق به همه چیز رسیدگی می کند و مردمان خاموش و با سرهای خم شده در برابر او ایستاده‌اند. تصویر این روز جازم و قاطع باید پیوسته در برابر چشمان مردمان به صورتی قرار گیرد که آنان در نتیجهٔ آن به جای پرداختن به سبکسری و لهو و لعب و غفلت پیوسته بیدار و هشیار و در بند نتایج اعمال خود در روز داوری باشند. و این برجسته‌ترین عامل در زهد و تقوای اسلامی است. هر خوانندهٔ قرآن متوجّه به این معنی می‌شود که این بیداری و هشیاری نسبت به روز داوری مخصوصاً در سوره‌های مکّی بیشتر جالب توجّه است. این همان **تقوی** به معنی اصلی آن است.

---

۹ ــ سورهٔ طه، آیهٔ ۸۱/۸۳.

وَ اتَّقُوااللّهَ إنَّ اللّهَ شَدیدُ العِقابِ

«از خدا بترسید که به راستی خدا سخت کیفر است».[۱۰]

ترکیب سه کلمهٔ **اتّقاء** «ترس» و **اللّه** و **عقاب** «کیفر» در این جملهٔ کوچک، سه ساخت اساسی کلمهٔ قرآنی **تَقویٰ** را در شکل اصلی آن آشکار می‌سازد. **تقوی** به این معنی یک تصوّر اُخرَوی و به معنی« ترس ازعقاب خدایی در آخرَت» است. از این معنی اصلی معنای «ترس زاهدانه (از خدا)» و سرانجام «زهد و ورع» محض و ساده استخراج شده است.

حال می‌خواهیم بدانیم کلمهٔ **تقوی** (یا بیشتر از آن فعل **اِتَّقیٰ**) در جاهلیّت به چه معنی بوده است. در نخستین مرحله باید به این نکته توجّه داشته باشیم که در ایّام پیش از اسلام کلمه به صورت کلّی اصلاً به معنی دینی به کار نمی‌رفت، جز در محفل خاصّ حنیفیان وکسانی که همچون زُهَیر بن آبی سُلمیٰ، آشکارا در زیر نفوذ یهودیّت بودند. کلمهٔ **مُتَّقی** (از **تقویٰ**) «مؤمن خدا ترس و پرهیزگار» (به معنای یکتاپرستانهٔ آن)، چنانکه پیشتر دیدیم، در شعر **اُمَیّه‌بن ابی الصَّلت** حنیفی مذهب آمده است؛ ونیز در **دیوان** لَبید که به او از لحاظ دین همچون یک حنیفی می‌نگرم این کلمه دیده می‌شود. نمونه‌ای بسیار جالب توجّه شعری از زُهَیر بن آبی سُلمیٰ است:

وَمِن ضَریبَتِهِ التَّقویٰ وَ یَعصِمُهُ * مِن سَیِّءِالعَثَراتِ اللّهُ وَالرَّحِمُ

«**تقوی** از طبیعت او است. وخدا و (صلهٔ) رحم او را از لغزشهای بد حفظ می‌کنند».[۱۱]

اینکه معنی این کلمه در جاهلیّت نباید چنین بوده باشد، امری است که برخوانندگان ادبیّات پیش از اسلامی پوشیده نیست. و خوشبختانه از لحاظ منظور ما، فعل **اِتَّقیٰ** یکی از کلمات بسیار مورد استعمال در شعر پیش از اسلامی است. تقریباً همه جا با این کلمه روبه‌رو می‌شویم، و پیوسته ساخت تصوّری

۱۰ــ سورهٔ مائده، آیهٔ ۲/۳.

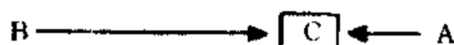
۱۱ــ **دیوان زهیر**، ص ۱٦۲، بیت ۲.

اساسی واحدی دارد، و نمونه های فراوانی از آن در دست است. به صورت قطعی از روی آنها معلوم می شود که این کلمه هیچ دلالت دینی با خود نداشته است تا چه رسد به معنی «زهد و ورع».

پس ساخت تصوّری اساسی که از این نمونه ها اکتشاف می شود چیست؟ هیچ چیز دراین باره روشنگرتر از فورمولی نیست که به توسّط تبریزی در شرحش بر **دیوان الحماسة** بدین صورت آمده است:[۱۲]

الإتّقاءُ أن تجعَلَ بَینَکَ وَبَینَ ماتخافهُ حاجِزاً یَحفَظُکَ

«**اتقاءُ** عبارت از این است که میان خود(A) و چیزی که از آن می ترسید(B)، چیزی(C) قرار دهید که بتواند با جلوگیری از رسیدن(B) به شما وسیلهٔ حمایت از شما باشد». به‌طور خلاصه، به معنی دفاع از خویشتن



است به وسیلهٔ چیزی. وضع کلّی چنین است: انسانی(A) چیزی(B) را مشاهده می کند که در حال آمدن به جانب او است، و خطرناک و ویرانگر یا لااقل زیانبخش به نظر می رسد. وی دوست ندارد که آن چیز به او برسد؛ باید پیش از رسیدن آن چیز و آزار رساندن آن را متوقّف سازد. بنابراین میان خود و آن شئ (B) چیزی (C) را که چندان نیرومند باشد که پیشروی آن شیء را متوقّف کند قرار می دهد. همهٔ مثالهای پیش از اسلامیِ این فعل را، هراندازه از لحاظ صورت خارجی پیچیده و معقّد باشند، می‌توان با همین فورمول اساسی تفسیر و تعبیر کرد. اینک چند مثال برجسته. نخستین آنها از **مُعَلّقَهٔ** عَنْتَرَة است:[۱۳]

إن یَتّقونَ بیَ الأسِنَّةَ لَم أخِم * عَنها ولکنّی تَضایَقَ مَقدَمی

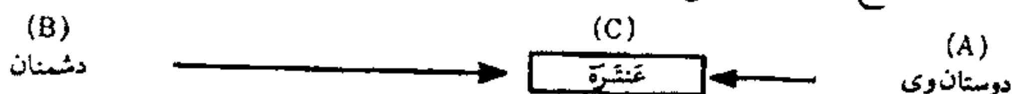
«هنگامی که (دوستانم) مرا میان خودشان و سرنیزه های دشمنان قرار می دهند تا خود را در پشت سرمن حفظ کنند (و من سپر بلای ایشان باشم)،

۱۲ـ دو یست وپنجاه وچهار، بیت ۵.

۱۳ـ **معلّقه**، بیت ٦٤.

اصلاً شانه تهی نمی کنم؛ ولی نمی‌توانم خوب پیشروی کنم و جای پای من تنگ می‌شود».

وضع آشکارا بدین صورت است:



شعر دیگر از **معلّقهٔ** زهیر درست همین الگو را نمایش می دهد:[۱۴]

وَقالَ سَأَقضی حاجَتی ثُمَّ أَتَّقی * عَدُوّی بِأَلفٍ مِن وَرائِیَ مُلجَمِ

«او (به خود) گفت: نیاز خود را به زودی برخواهم آورد (یعنی مردی را که برادرم را کشته است خواهم کشت)، و سپس من(A) از خود در برابر دشمنان (B که بدون شک به انتقام گرفتن بر خواهند خاست) با هزار اسب که همه به تأیید من لگام به دهانشان گذاشته شده است، به دفاع برخواهم خاست (**أَتَّقی**)».

مثال بعدی، هرچند درست همان ساخت زمینه‌ای را دارد، تا حدّی پیچیده‌تر است. بیتی از **دیوان المُفضَّلیّات** است. شاعر آن مَرّار بن مُنقِذ،[۱۵] با آنکه از دورهٔ بنی امیّه است، شعر خود را به سبک جاهلی سروده است.

تَتَّقی الأرضَ وَصَوّانَ الحَصیٰ * بِوَقاحٍ مُجمَرٍ غَیرِ مَعِر

این جزئی از توصیف ماده شتری متعلّق به شاعر است. می گوید که ماده شترمن خودرا از زمین سنگلاخ باسَپَل سخت خود حفظ می کند و در پناه نگاه می دارد (**تَتَّقی**). معنی تحت‌اللفظی بیت چنین است: «میان خودش و زمین و سنگهای چخماق تیز و برنده، چیز سختی (یعنی سپل) را حایل می کند که متراکم است وحلقهٔ مو بین آن دست نخورده است».

در قرآن نیز مثال بسیار جالب توجّهی[۱۶] وجود دارد که در آن فعل **إتَّقیٰ** درست در همین معنی طبیعی و مادّی غیر روحانی به کار رفته است:

۱۴ــ **معلّقه**، بیت ۳۶؛ **دیوان**، ص ۲۲، بیت ۲.

۱۵ــ **المُفضَّلیّات**، شانزده، بیت ۳۰.

۱۶ــ سورهٔ زمر، آیهٔ ۲۴/۲۵

أَفَمَن يَتَّقِي بِوَجهِهِ سوءَ العَذابِ يَومَ القيامَةِ

«(آیا کسی که در روز قیامت تنها با چهرهٔ خود می‌تواند خویشتن را از کیفر (الاهی) حفظ کند...)». لازمهٔ استهزا آمیز این گفته آن است که در روز قیامت دستهایی که معمولاً برای دفاع به کار می‌رود چنان بسته باشد که شخص برای حفظ کردن خود در مقابل عذاب ناگزیر از چهرهٔ خود استفاده کند. این جمله خود در قرآن ناتمام گذاشته شده است؛ معنی تمام آن چیزی شبیه به این است: آیا چنین مردی با آنکه از کیفر ایمنی دارد برابر است؟ ولی این بیشتر یک حالت استثنایی در قرآن است؛ در اینجا إِتَّقٰی تقریباً همیشه رنگ دینی دارد. در جاهلیّت، برخلاف، این فعل غالباً به معنای مادّی و جسمانی به کار می‌رفته است. بیشترین پیشرفت معنی این کلمه در این جهت با حالاتی نموده می‌شود که در آنها کلمه معنایی اخلاقی دارد، یعنی یک درجه روحانیتر از حالت فیزیکی و مادّی محض است.

مثال ذیل[17] از این جهت جالب توجّه است، چه بنابرآن ساخت اساسی این تصوّر بدان صورت که در ناحیهٔ اخلاقی زندگی به کار رفته است آشکار می‌شود:

وَمَن يَجعَلِ المعَروفَ مِن دونِ عِرضِهِ * يَفِرْهُ وَ مَن لايَتَّقِ الشَّتْمَ يُشتَمِ

«و آن کس که بخشندگی را میان شرف شخصی و (نکوهش ممکن دیگران) قرار دهد، سبب افزایش هر چه بیشتر شرف خود می‌شود، در صورتی که آن کس که بدین ترتیب خود را از سخن زننده نگاه ندارد(لایتّق)، در معرض شتم وناسزا قرار می‌گیرد».

ذکر این نکته جالب توجّه است که مصراع اوّل این شعر گونه‌ای از تعریف ساختمانی مفهوم إِتَّقی است. درست همین اندیشه در مصراع ذیل به صورتی موجزتر چنین بیان شده است:

وَكُلُّ كَرِيمٍ يَتَّقِي الذَّمَّ بالقِرىٰ*.....

۱۷ــ مُعَلَّقَهٔ زُهَیر، بیت ۵۱.

«هر مرد کریمی خود را بر ضدّ سرزنش و نکوهش با مهماننوازی حفظ می کند».[۱۸] یعنی، وی میان خود یا شرف شخصی خود و سرزنش دیگران عمل خرج کردن ثروت خویش را در مهماندار یهای پایان ناپذیر حایل می کند.

به حق می توانیم این حالات را که در آنها ساخت تصوّری مورد بحث در دایرهٔ اخلاقی به کار رفته،همچون مرحلهٔ متوسّطی میان إتّقاءِ مادّی محض واتّقاءِ دینی روحانی محض بدانیم.

طرز تصوّر حنیفی، که اندیشهٔ قرآنی به آن تعلّق دارد، اندکی پیشتر می رود و به این ساخت تصوّری کاملاً جنبهٔ روحانی می بخشد. و باوجود این خودِ ساخت صوری و شکلی تغییر پیدا نمی کند. در اینجا آسیب و زیان احتمالی (B) دیگر خطر متعارفی فیزیکی و مادّی نیست، بلکه خطری اخروی است، یعنی کیفر سخت خدا است که خودوی در بارهٔ آن کس که از تسلیم شدن و ایمان آوردن امتناع می کند عملی می سازد. در این زمینه إتّقی بدان معنی است که شخص خود را از خطر محتمل الوقوع مجازات الاهی با قرار دادن سپر فرمانبرداری وایمان از روی پرهیزگاری در میان خود و آن خطر حفظ می کند. این تفسیر با نظری تأیید می شود که نویسندگان **تفسیرالجَلالَین** آورده و گفته اند که فعل **اتّقی** بدان معنی است «که شما برضدّ **عقاب** با قراردادن سپرِ **عبادت** خود را حفظ می کنید».

ساخت اصلی در آیاتی همچون آیه های زیر آشکار می شود.

فَاتَّقُوا النّارَ الَّتی وَقودُها النّاسُ وَ الحِجارَةُ أُعِدَّت لِلکافِرینَ

«از آتشی بپرهیزید وخود را نگاه دارید که سوخت آن مردمانند و سنگها (یعنی بتان)، آتشی که برای کافران آماده شده است».[۱۹]

وَ اتَّقوا یَوماً لا تَجزی نَفسٌ عَن نَفسٍ شَیئاً

۱۸ــ عمرو بن الأهتم، **الحماسة**، هفتصد وسیزده، بیت ٤.

۱۹ــ سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۲/۲٤. مفسّران قدیمتر برآنند که مقصود از «سنگ» (**حجارَة**) «سنگ سیاه کوگردی» در دوزخ است که با آن گناهکاران کیفر می بینند؛ رجوع کنید به طَبَری، **جامع البَیان** در تفسیر همین آیه.

«از روزی برحذر باشید که هیچ کس جای کس دیگر را نمی گیرد».[۲۰]

از لحاظ روانشناسی، این گونه‌ای از «ترس» (**خوف**) است—خوفی اخروی، بدان گونه که در آیه‌ای چون این آیه نشان داده شده است:

إنَّ فی ذٰلِکَ لآیَةً لِمَن خافَ عَذابَ الآخِرَةِ

«به راستی در آن نشانه‌ای است برای هرکس از شکنجهٔ آخرت بترسد».[۲۱]

قُل إنّی أخافُ إن عَصَیتُ رَبّی عَذابَ یَومٍ عَظیمٍ

«بگو: مطمئناً اگر نسبت به پروردگار خودم نافرمانی کنم، از عذاب روز بزرگ می ترسم».[۲۲]

آیهٔ ذیل از این لحاظ بدان جهت جایز اهمیّت است که آن ارتباط صمیمانهٔ معنیشناختی را که میان روانشناسی ترس و **تقویٰ** وجود دارد آشکار می سازد.[۲۳]

لَهُم مِن فَوقِهِم ظُلَلٌ مِنَ النّارِ وَ مِن تَحتِهِم ظُلَلٌ ذٰلِکَ یُخَوِّفُ اللّهُ بِهِ عِبادَهُ یا عِبادِ فَاتَّقونِ

« در آنجا بر بالای سر ایشان سایهٔ تاریک آتش است، و در زیر ایشان سایهٔ (مشابهی) نیز. خدا بدین گونه بندگان خود را بیم می دهد که: پس ای بندگان من، بترسید و تقوی پیشه کنید».

ولی، با گذشت زمان، این رنگ اخروی محوتر می شود تا آنکه سرانجام معنی **تقوی** به مرحله‌ای می رسد که در آن دیگر ارتباط آشکاری از تصویر روز داوری و هول و هراسهای آن دیده نمی شود، و به صورت نزدیکترین همسنگِ «زهد و ورع» در می آید. در این مرحله، **تقوی** با تصوّر «ترس» (**خوف**) یا اصلاً ارتباطی ندارد یا اگر ارتباطی دارد بسیار اندک است. به این جهت است که در

۲۰—سورهٔ بقره، آیهٔ ۴۸/۴۵.

۲۱—سورهٔ هود، آیهٔ ۱۰۳/۱۰۵.

۲۲—سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۵.

۲۳—سورهٔ زمر، آیهٔ ۱۶/۱۸.

قرآن کلمهٔ **مُتَّقی** ــ اسم فاعل **إتَّقی** ــ غالباً به معنی «مؤمن متورّع» به کار می رود ومتضادّ با **کافر** است.[۲۴]

برای **متقی** در این مرحله تعریفی در خود قرآن آمده، که تفاوت اساسی با**مسلم** یا **مؤمن** ندارد. در سورهٔ بقره **متقی** به معنی کسی تعریف شده که «به غیب مؤمن است، نماز را بر پا می دارد، و از آنچه خدا روزی او کرده است انفاق می کند. به آنچه بر پیامبر اسلام و پیامبران پیش از او فرود آمده مؤمن است و به آخرت یقین دارد».[۲۵]

بسیار جالب توجّه است که این کیفیّت در ادبیّات غیر قرآنی اوایل اسلام انعکاس پیدا کرده، چنانکه عَبدَةبن‌طبیب، ازمعاصران حضرت رسول (ص) در یکی از قصاید خود چنین گفته است:

أوصیکُمُ بِتُقَی الإلهِ فَإنَّهُ * یُعطِی الرَّغائبَ مَن یشاءُ وَیَمنَعُ

«شما را به **تُقیٰ** (= **تقوی**) از خدا سفارش می کنم، چه او است که خواسته ها و آرزو شده ها را به هرکس بخواهد می بخشد و از هرکس بخواهد باز می دارد».[۲۶]

در اینجا، چنانکه می بینیم، **تقوی** اصلاً کاری با معاد وآخرت و ترس از عذاب ندارد. و این خود از این واقعیّت آشکار می شود که خیر و نعمت الاهی به عنوان دلیلی ذکر شده است که به خاطر آن شخص باید **تقوی** اختیار کند.

۳ــ وعد و وعید

درآنچه گذشت دیدیم که خدا در قرآن، مطابق با آنکه مردمان به معنی

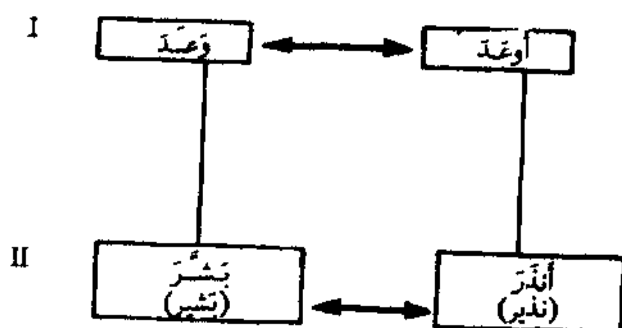
۲٤ــ مثلاً، سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۳۰/۱۳۱.

۲۵ــ سورهٔ بقره، آیات ۳ــ ۲/٤ــ۳.

۲٦ــ **المُفَضَّلیّات**، بیست وهفت، آیهٔ ۷.

دینی خوب باشند یابد، دو چهرهٔ کاملاً متفاوت از خودنشان داده است: (۱) چهره‌ای متبسّم که حکایت از آینده‌ای درخشان دارد وخبر از چیزهای خوبی می‌دهد که پس از این بهرهٔ آدمی خواهد شد و (۲) چهره‌ای تیره وخشمگین که خبر از چیزی شوم و مصیبت بار می‌دهد. از این لحاظ مسئله مستقیماً با سیمای ارتباطی رابطهٔ میان خدا وانسان بستگی پیدا می‌کند.

خدا به وسیلهٔ این دو چهرهٔ متفاوت دو چیز متفاوت را در خصوص آخرین سرنوشت آدمی به او خبر می‌دهد. این سیمای مسئله در قرآن به وسیلهٔ چهار کلمهٔ کلیدیِ دارای ارتباط با یکدیگر موضوع بحث قرار گرفته است.



ساخت تصوّری جفت نخستین را می‌توان به طریق ذیل تحلیل کرد.
(۱) بر روی صحنه دو شخص A و B وجود دارند (کلمهٔ رابطهٔ دو شخصی). (۲) A چیزی به B می‌گوید، و این بدان معنی است که تصوّر و مفهوم مورد بحث یک مفهوم زبانشناختی است. علاوه براین، یک تصوّر زبانشناختی معمولی نیست، بلکه شکل ضعیف شدهٔ یک «سوگند» است. (۳) محتوی این اطّلاع مربوط به چیزی است که A می‌خواهد بکند و سبب پیش آمدن وضعی قطعی خواهد شد که B به صورتی اجباری و اجتناب ناپذیر در آن قرار خواهد گرفت. این اطّلاع به وجه شرطی بیان می‌شود: اگر B چنین کند (یانکند)، آنگاه فلان حادثه برای او پیش خواهد آمد. (٤) اگر چنان اتّفاق افتد که وضع تازه چیز مطبوع و لذّتبخش و از دیدگاه B دلپذیر باشد، در آن صورت با فعل **وَعَدَ** (صورت اسمی آن: **وَعد**) بیان می‌شود؛ اگر، برخلاف، چیزی مایهٔ گزند و ویرانگر و نامطبوع باشد، در آن صورت با فعل **أوعَدَ** (صورت اسمی آن: **وَعید**) بیان می‌شود.

در متن قرآن نخستین جفتْ مربوط به عمل خودِ خدا است. به عبارت دیگر، A که از آنچه برای B پیش خواهد آمد به او خبر می دهد، خدا است.

جفت دوم ماهیّتی از گونهٔ کاملاً مخالف با این دارد. تحلیل ساده‌ای از ساخت اساسی آن این مسئله را روشن می سازد.

(۱)بر روی صحنه سه شخص A و B و C (کلمهٔ رابطهٔ سه شخصی) وجود دارند. (۲) وضع عمومی، تا آنجا که به رابطهٔ اساسی میان A و B مربوط می شود، درست همان که بود باقی می ماند. تنها چیزی که هست، A در این حالت مستقیماً B را از آنچه پیش خواهد آمد آگاه نمی کند. ارتباط مستقیمی میان این دو وجود ندارد. وظیفهٔ برقرار کردن ارتباط به شخص دیگر C محوّل شده است. C از وضع فعلی با خبر است؛ وی از طرف A به عنوان «پیامرسان» نزد B می رود و به او می گوید که یقیناً برای وی چنین و چنان پیش خواهد آمد. در قرآن، C البته پیغمبر است. از این لحاظ پیغمبر، بنابراینکه رسانندهٔ خبر خوب باشد یا رسانندهٔ خبر بد، بَشیر یا نَذیر خوانده می شود. در طرز تصوّر قرآنی این نکتهٔ مهمّی از لحاظ مأموریّت پیغمبری است. قرآن پیوسته دراین باره تأکید می کند که محمّد تنها یک **نذیر** «بیم دهنده» است:

وَقُلْ إِنّی أَنَا النَّذیرُ المُبین

«بگو: همانا من بیم دهندهٔ آشکارم».[۲۷]

إِنَّما أَنتَ نَذیرٌ

«تو تنها یک بیم دهنده‌ای».[۲۸]

وظیفهٔ وی عبارت از بیم دادن به کافران است که روز پاداشی خواهد بود و شکنجهٔ هولناکی بهرهٔ آنان خواهد شد. همین کیفیّت در مورد تصوّر **بَشیر** «مژده دهنده» نیز صادق است. میان **بشیر** و**نذیر** تنها اختلاف کوچکی ظاهراً وجود دارد. بنابر تحلیلی که به وسیلهٔ ابن‌العَرَبی (مصنّف کتاب **احکام**

۲۷ــ سورهٔ حجر، آیهٔ ۸۹.

۲۸ــ سورهٔ هود، آیهٔ ۱۲/۱۵.

القرآن)[۲۹] صورت گرفته، البشارة تنها اطّلاعی نیست که دربارهٔ چیز مطبوعی داده می‌شود، بلکه بشیر باید همیشه نخستین کسی باشد که خبر خوش را می‌رساند و ابلاغ می‌کند (أوّلُ مُخبِرٍ بِالمَحبوب)، در صورتیکه اَلنَّذارَة خبری است که دربارهٔ چیز ناپسند و دل‌ناپذیری داده می‌شود، وهرکس که این خبر را ابلاغ کند نَذیر است، واین شرط وجود ندارد که وی باید نخستین کسی باشد که خبر را می‌رساند.

شعر ذیل از عَنتَرَة[۳۰] از آن جهت جالب توجّه است که مهمترین مفاهیم را که در یک جا باهم جمع شده‌اند عرضه می‌دارد:

وَكَم مِن نَذيرٍ قَد أتانا مُحَذِّراً * فَكانَ رَسولاً فِي السُّرورِ يُبَشِّرُ

آنچه شاعر دربارهٔ آن تأکید می‌کند این است که آینده اصولاً غیر قابل پیشبینی است، و اینکه اندوه خوردن دربارهٔ چیزی که هنوز نیامده ابلهی است. ترجمهٔ بیت چنین است: «چندین بار بیم دهنده آمد و ما را (از بدی که پیش خواهد آمد) ترساند و برحذر داشت، در صورتی که فرستاده‌ای بود که به شادی بشارت و نوید می‌داد».

نیازی به گفتن نیست که جفت دومْ ارتباطی صمیمی با جفت اوّل دارد و بر روی آن بنا شده است. بیت ذیل[۳۱] این پیوستگی را به خوبی نشان می‌دهد:

وَعَظيمُ المُلكِ قَد أوعَدَني * وَأتَتني دونَهُ مِنهُ النُّذُر

«چه بسیار که پادشاه پرقدرتی مرا بیم داد، و بیم دهندگان از وی پیش از آنکه وی نزد من آمده باشد به من رسیده بودند». باید توجّه داشته باشیم که در بیت ٤٤ که پس از این بیت می‌آید، شاعر از این شاه همچون کسی که خشم گلویش را می‌فشارد و چشمانی همچون چشمان افروختهٔ پلنگ خشمناک دارد یاد می‌کند و به این ترتیب وضع را به خوبی مجسّم می‌سازد.

۲۹ـ قاهره، ۱۹۵۷، جلد اول، ص ۱۵.

۳۰ـ **دیوان**، ص ۸۵، بیت ۵.

۳۱ ـ شاعر این شعر مَرّار بن مُنقِذ است؛ **المفضّلیّات**، شانزده، بیت ۴۳.

در خصوص تضادّ میان وَعَدَ و اَوعَدَ باید توجّه داشته باشیم که در جاهلیّت، این تمایز گاه به دقّت آشکار است و گاه چنین نیست.

وَ إنّـيَ إن أوعَـدتُـهُ أو وَعَـدتُـهُ * لَا ُخلِفُ ایعادی وَ أنجِزُ مَوعِدی

«طبیعت من چنان است که اگر به او بیم دهم یا نوید دهم، به آن تمایل دارم که بیم دادن (ایعاد=وَعید) را به انجام نرسانم و نوید دادن (مَوعِد = وَعد) را عمل کنم».[۳۲]

در این شعر که به طَرَفَه نیز نسبت داده شده، قطعیترین تمایز میان دو مفهوم مشاهد می شود، در صورتی که در جاهای دیگر دو فعل غالباً بدون تمایز به کار رفته اند. به همین ترتیب در قرآن نیز تمایز چندان آشکار نیست. و اینک مثالی:

وَعَدَ اللّهُ المُنافِقِینَ وَالمُنافِقاتِ والکُفّارَ نارَ جَهَنَّمَ

«خدا به ریاکاران مرد و زن و کافران آتش دوزخ را وعده داده است».[۳۳]

و کفّار مکّه در اشارهٔ به روز بازپسین از روی استهزا به مسلمانان می گفتند:

مَتیٰ هٰذَا الوَعدُ إن کُنتُم صادِقِینَ

پس آن وعده کی خواهد آمد، اگر شما راستگو باشید؟»[۳۴]

چنانکه به خوبی دانسته است، این تمایز به صورت مسئلهٔ بسیار مهمّ کلامی در اوایل اسلام در آمد، و شاهد آن است به وجود آمدن فرقه ای در مکتب

---

۳۲ ــ عامِر بن الطُّفَیل، دیوان، بیروت، ۱۹۵۹، هفده، بیت ۲.

۳۳ ــ سورهٔ توبه، آیهٔ ۶۹/۶۸.

۳٤ ــ به‌گفتهٔ فَرّاءکلمهٔ وَعَدرا به‌دو طریق‌می توان به‌کار برد: گسترده و محدود. هنگامی که به صورت گسترده استعمال می شود تمایزی میان «خوب» و «بد» آن وجود ندارد (وَعَدتُهُ خیراً) «به او چیز خوبی وعده کردم» و (وَعَدتُهُ شَرّاً) «به او چیز بدی وعده کردم». در معنی تنگ و محدود تنها در مورد خیر به کار می رود، و وظیفهٔ «وعده دادن چیزهای بد» را برای وَعید می گذارد. نیز رجوع کنید به ابن قُتَیبه، ادب الکاتب، قاهره، ۱۹۵۸، ص ۲۷۲ ــ ۲۷۱.

کلام معتزلی که به نام **اهل الوعید** یا **وعیدیّه** خوانده می شدند و رئیس آن جُبّائی بود. از لحاظ معنیشناختی مسئله ای مهمّ است، ولی در اینجا باید آن را دست ناخورده بر جای گذاریم، چه بحث کردن دربارهٔ این گونه مسائل ما را از موضوع اصلی بحث بسیار دور می کند.

منابع

الأبشیهی، بهاءالدّین: **المُستَطرَف فی کلّ فَنٍّ مُستَظرَف**، قاهره، ۱۹۳۸ هجری.

ابن اسحاق—ابن هِشام: **سیرَةُ رسولالله**، و یرایش و وستِنفِلد، ۳ جلد، گوتینگن، ۶۰ — ۱۸۵۹.

ابن حَنبَل: **المُسنَد**، و یرایش شاکر، ۱۲ جلد، قاهره، ۱۹۵۳ — ۱۹۴۹.

ابن خَلدون: **المُقَدّمَة**، و یرایش الوافی، جلد اوّل، قاهره، ۱۹۵۷.

ابن رُشد: **تَهافُتُ التّهافُت**، و یرایش بو یژ (Bouyges) بیروت، ۱۹۳۰.

ابن العربی: **احکام القرآن**، ٤ جلد، قاهره، ۱۹۵۸ — ۱۹۵۷.

ابن قُتَیْبَة: **ادب الکاتب**، قاهره، ۱۹۵۸.

ابن منظور: **لسان العرب**، جلد دوازدهم، بیروت، ۱۹۵۶.

آربری، ا. جی. **هفت قصیده**، لندن، ۱۹۵۷.

Arberry, A.J.: The Seven Odes, London, 1957.

الأعشَی الأکبَر: **دیوان**، و یرایش محمّد حسین، قاهره، ۱۹۵۰.

امام الحَرَمَین، الجُوَینی: **کتاب الإرشاد**، و یرایش یوسف موسی و علی عبدالمؤمن عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۰.

إمرَؤُ القَیس: **دیوان**، و یرایش محمّد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۸.

أُمَیّة بن أبی صَلت: **قطعات شعر بازماندهٔ به نام او**، و یرایش ف. شولتس

(F. Schultess). لایپزیک، ۱۹۱۱.

اولمان، شْتِفِن: **معنیشناسی ــ مدخلی بر علم معنی**، آکسفورد. ۱۹۶۲

Ulmann, Stephen: **Semantics— an Introduction of the Science of Meaning**, Oxford, 1962.

ایزوتسو، تُوشیهیکُو، **ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن**. توکیو ۱۹۵۹.

Izutsu, Toshihiko: **The Structus of the Ethical Terms in the Koran**, Tokyo, 1959.

ایزوتسو، تُوشیهیکُو: **زبان و جادو، تحقیقاتی در وظیفهٔ جادویی کلام**. توکیو، ۱۹۵۳.

Izutsu, Toshihiko: **Language and Magic, Studies in the Magical Function of Speech**, Tokyo, 1953.

برونِر جی. س.، گودنَو جی. جی.، آوستین جی. ا.: **تحقیقی دربارهٔ اندیشیدن**، نیویورک، ۱۹۵۶.

Brunner J.S., Goodnow J.J., Austin G.A.: **A Study in Thinking**, New York, 1956.

بُستانی، فُؤاد (و یراستار): **المجانی الحدیثة**، بیروت، اوّل، ۱۹٤٦. دوم، ۱۹۵۰.

البَیضاوی: **أنوارالتّنزیل وأسرارالتّأویل**، ۲ جلد، قاهره، ۱۹۳۹.

التِّرمِذی: **الصَّحیح**، قاهره، ۱۹۳٤.

تفسیر الجلالَین، قاهره، ۱۹۵۲.

تُوری، سی. سی.: **اصطلاحات بازرگانی ــ کلامی قرآن**، لیدن. ۱۸۹۲.

Torrey, C.C.: **The Commercial-Theological Terms of the Koran**, Leiden, 1892.

تیمور، محمود: **مُعجَمُ الحَضارَة**، قاهره، ۱۹۶۱.

جِفِری، آرثَر: **واژگان بیگانهٔ قرآن**. بارُودا، ۱۹۳۸.

Jeffery, Arthur: **The Foreign Vocabulary of the Qurân,** Baroda, 1938.

حَسّان بن ثابت: **دیوان،** و یرایش هیرشفِلد (Hirschfeld)، لندن، ۱۹۱۰.

الحَماسَة، دیوان (گرد آوردهٔ مَرزوقی)، ٤ جلد، قاهره، ۱۹۵۱.

الحَماسَة، دیوان (گردآوردهٔ تبریزی)، ۲ جلد، قاهره، ۱۹۵۵.

دروَزَة، محمّد: **الدُّستور القرآنی فی شُؤونِ الحَیاة،** قاهره، ۱۹۵٦.

الرّازی، فخرالدّین: **مَفاتیح الغیب،** قاهره، ۱۹۳۳.

رهبر، داوود: **خدای عدالت،** لیدن، ۱۹٦۰.

Rahbar, Daud: **God of Justice,** Leiden, 1960

زُهَیر بن اَبی سُلمیٰ: **دیوان،** قاهره، ۱۹٤٤.

شمیت، ویلفرد کَنتول: **معنی و هدف دین،** نیو یورک، ۱۹٦۳.

Smith, Wilfred Cantwell: **The Meaning and End of Religion,** New York, 1963.

الشّافِعی: **الرّسالة،** و یرایش شاکر، قاهره، ۱۹٤۰.

شولِتس، فریدریش: **اُمَیّة بن اَبی صَلت،** در «تحقیقات شرقی، تَنودور نولدکه» جلد اوّل، گیسن، ۱۹۰٦.

Schultess Friedrich: **Umaiia b. Abi-s-Sallt,** in «Orientalische Stueln., Theodor Nöldeke», vol. I, Giessen, 1906.

الطَّبَری: **جامع البیان عن تأویل القرآن،** ۳۰ جلد، قاهره، ۱۹۵٤.

طَرَفَة: **دیوان،** و یرایش ماکس سِلیگزون (Max Seligsohn)، پاریس، ۱۹۰۱.

عامِر بن الطُّفَیل: **دیوان،** بیروت، ۱۹۵۹.

عامِر بن قَمیئَة: **دیوان،** و یرایش لایال (Lyall)، کیمبریج، ۱۹۱۹.

عَبید بن الأبرَص: **دیوان،** بیروت، ۱۹۵۸.

عُروَة بن الوَرد: **دیوان،** و یرایش کَرَم البُستانی، بیروت، ۱۹۵۳

عَنتَرَة: **دیوان،** و یرایش عبدالرَّؤوف، قاهره، بی تاریخ.

غزالی: **تهافُت الفلاسِفَة،** و یرایش سلیمان دُنیا، قاهره، ۱۹٤۷.

کاسکل، ورنر: **سرنوشت درشعرقدیم عربی**، لایپز یک، ۱۹۲۶.

Caskel, Werner: **Das Schicksal in des altarabisehen Poesie**, Leiprig, 1926.

الکِرمانی: **شرح صحیح البخاری**، جلد اوّل، قاهره، ۱۹۳۹.

کَلورلی، ا. ا.: **عبادت دراسلام**، مَدرَس، ۱۹۲۵.

Calverley, E.E.: **Worship in Islam**, Madras, 1925.

گوآشون، ا. م.: **فلسفهٔ ابن سینا و تأثیر آن در اروپای قرون وسطی**، پاریس، ۱۹۵۱.

Goichon, A.M.: **Philosophie d'Avicenne e et son influence en Europe Médiévale**, Paris, 1951.

گُولد تسیهر، ایگناتس: **جهتهای تفسیر قرآن دراسلام**، لیدن، ۱۹۲۰.

Goldzieher, Ignaz: **Richtungen der Islamischen Koran- auslegung**, Leiden, 1920.

گُولد تسیهر، ایگناتس: **تحقیقات اسلامی**،اوّل، هالّه، ۱۸۸۸.

Goldzieher, Ignaz: **Muhammedanische Studien I**, Halle, 1888.

گُولد تسیهر، ایگناتس: **بحثهایی در فقه اللّغهٔ عربی**، اوّل، لیدن، ۱۸۹۶.

Goldzieher Ignaz: **Abhandlungen zur arabischen Philologie I**, Leiden, 1896.

گیُوم، آلفرِد: **نبوّت و غیبگویی**، لندن، ۱۹۳۸.

Guillume, Alfred: **Prophecy and Divination**, London, 1938.

لایال، چارلز: **شعر عربستان قدیم**، لندن، ۱۹۳۵.

Lyall, Charles, **Ancient Arabian Poetry**, London, 1930.

لَبید: **دیوان**، و یرایش هوبر ــ بروکِلمان (Huber- Brockelmann) لندن، ۱۹۳۰.

لیزی، ارنست: محتوای کلمه و ساخت آن در انگلیسی و آلمانی، هایدلبرگ، ۱۹۵۳.

Leisi, Ernst: **Der Wortinhalt, seine Struktur im Deutschen und Englischen**,

Heidellerg, 1953.

المُعَلَّقات (هفت معلّقه)، ویرایش فر. انگ. آرنُولد، لایپزیگ، ۱۸۵۰.

al-Mu'allaqât **(Septem Mo'allakât),** ed. Fr. Ang. Arnold, Leipzig, 1850.

المُفَضَّلیّات، دیوان، ویرایش م. شاکر و عبدالسّلام هارون، قاهره، ۱۹۴۲.

النّابِغَة: دیوان، ویرایش کَرَم البُستانی، بیروت، ۱۹۵۳.

نالینو، ک. آ.: **مجموعهٔ آثار**، جلد سوم، رم، ۱۹۴۱.

Nallino, C.A.: **Raccolta di Seritti**, vol. III, Rome, 1941.

نُولدِکِه، تِئُودُور: **تحقیقی در شناخت شعر اعراب قدیم**، هانوور، ۱۸۶۴.

Nöldeke, Theodor: **Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber**, Hannover, 1864.

وات، مُونتگُومِری: **محمّد درمکّه**، آکسفورد، ۱۹۵۳.

Watt, Montgomery: **Muhammad at Mecca**, Oxford, 1953.

وات، مُونتگُومِری: **محمّد درمدینه**، آکسفورد، ۱۹۵۶

Watt, Montgomery: **Muhammad at Medina**, Oxford, 1956.

وات، مُونتگُومِری: **اسلام و تکامل وحدت جامعه**، لندن، ۱۹۶۱.

Watt, Montgomery: **Islam and the Integration of Society**, London, 1961.

وِنسینک، ا. جی.: **اعتقاد نامهٔ اسلامی**، کیمبریج، ۱۹۳۲

Wensinck, A.J.: **Muslim Creed**, Cambridge, 1932.

وایز گِربِر، لِئُو: **شیوه‌های بنیادی صورتبندی جهان از راه زبان**، کُولن و اُوپلادِن، ۱۹۶۳.

Weisgerber, Leo: **Grundformen Sprachlicher Weltgestaltung**, Köln u. Opladen, 1963.

هِنلی، پول (ویراستار): **زبان، اندیشه، و فرهنگ**، میشیگان، ۱۹۵۸.

Henle, Paul (Ed.): **Language, Thought, and Culture**, Michigan, 1958.

الهُذَلِیّین، دیوان، ۳ جلد، قاهره، ۱۹۵۰ — ۱۹۴۵
یاقوت: **مُعجَمُ البُلدان**، و یرایش ف. ووستنفلد (Wüstenfeld)، لایپزیگ، ۷۳ — ۱۸۶۶.

فهرست کلمات واصطلاحات

(ستارهٔ پیش از کلمه نشانهٔ آن است که این کلمه به عنوان کلمه‌ای کلیدی در کتاب مورد تحلیل قرار گرفته است).

الف

ب

ت

ج

ح

خ

د